چند معاشی مسائل اور اسلام

یعقوب شاہ
سابق اڈیٹر جنرل پاکستان

ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور

طبع اول ـــــــ اکتوبر ۱۹۶

تعداد ـــــــ ایک ہزار

محمد اشرف ڈار سیکرٹری، نے اشرف پریس لاہور سے چھپوا کر ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور کی طرف سے شائع کیا۔

انتساب

اپنی رفیقۂ حیات کے نام جس کے حسن سلیقہ نے مجھے پنشن لینے
کے بعد دوبارہ نوکری ڈھونڈنے کی زحمت سے بچا لیا اور
تحقیق و تحریر کے لئے فراغت بہم پہنچائی

ی ۔ ش

پیش لفظ

عمرانی تاریخ کے مطالعہ سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ وہی قوم اس تغیر پذیر دنیا میں زندہ رہتی ہے جو اپنی تقدیر آپ بدلنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ یہ اہلیت انفس و آفاق دونوں کے عمیق مشاہدے اور تفقہ سے ابھرتی ہے۔ فکری اور ذہنی صلاحیتوں سے اگر کام نہ لیا جائے تو وہ آہستہ آہستہ زنگ آلود اور پھر بیکار و مسلوب ہو جاتی ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ کا ابتدائی دور ایک طرف تو ان کے ارضی تسلط کا زمانہ تھا اور دوسری طرف ان کی عقلی اور علمی فتوحات کی برتری کا عہد۔ ان کے شاندار کارنامے تاریخ، فلسفہ، سائنس، عمرانیات اور فقہ کے اوراق پر ثبت ہیں۔ لیکن جب زوال کے سایوں نے اسلامی معاشرہ کی پھلواری کو پژمردہ کر دیا تو مسلمانوں کی علمی روایت کا سلسلہ بھی ٹوٹ گیا اور تھکے ہوئے ذہنوں نے اسی میں عافیت سمجھی کہ اسلاف کی کتابوں کو سینت سینت کر رکھیں اور بدلتے حالات کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ان میں ترمیم و اصلاح کی تمام راہیں مسدود کر دیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملت اسلامیہ جو مختلف گروہوں میں بٹ چکی تھی، ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئی اور اس کی حریف مغربی قومیں جن میں احیائے علوم کی چنگاری اسلامی اثرات کے فتیلے نے روشن کی تھی، نہ صرف مادی شان و شوکت کے لحاظ سے بلکہ علمی اور ذہنی حیثیت سے بھی مرعوب کن بلندیوں پر جا پہنچیں۔

اسلامی ملکوں نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے اور اب ایک نیا جذبۂ مسابقت انھیں ترقی یافتہ قوموں کی صف میں کھڑا کرنے کے لیے کارفرما ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ ہم اپنی علمی میراث کا جائزہ، قرآن حکیم کے ابدی اصولوں کی روشنی میں لے کر اپنی اجتہادی بصیرتوں کو پورے بروئے کار لائیں تاکہ ہماری زندگیاں زمانے کی نت نئی نیرنگیوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکیں۔ اس لیے ہر وہ علمی کوشش جو ہماری فکری اور عملی صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں معاون ہو، بہ نظر استحسان دیکھی جانی چاہیے۔ اس احقر کی رائے میں زیر نظر کتاب اس معیار پر پوری اترتی ہے۔

اس کتاب میں جناب سید یعقوب شاہ صاحب نے ربوٰ، زکوٰۃ، اور بیمہ کے زندہ مسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔ انھوں نے کتاب و سنت اور تاریخ، عمرانیات و اقتصادیات کا غائر مطالعہ کرنے کے بعد اپنے نتائج فکر بڑے شستہ اور سلیس انداز میں پیش کیے ہیں۔ ان کا طریق استدلال دلنشیں ہے۔ وہ مالیات کے ماہر ہیں اور دینی علوم سے بھی شغف رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان کی رائے قابل وقعت ہے۔ جو مسائل وہ زیر بحث لائے ہیں، ہمارے معاشرہ اور ہماری مملکت کے لیے علمی اور عملی دونوں حیثیتوں سے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کا حل ہمارے موجودہ ذہنی اور عملی تضاد کا علاج بن سکتا ہے۔ جہاں جہاں انھوں نے مناسب سمجھا، سید صاحب نے مشکلات سے نپٹنے کے طریقے بھی بتلائے ہیں۔ اس اہتمام سے ان کی کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔

ربوٰ کے بارے میں ان کے نظریے کا محاکمہ کرتے ہوئے شاید یہ کہا جائے کہ ابتدائی اسلامی دور میں تجارتی سود کے تاریخی شواہد کی نایابی ایک منفی امر ہے جس کی بنیاد پر دلیل کی عمارت کھڑی نہیں کی جا سکتی۔ لیکن انھوں نے اس منفی پہلو کو قطعیت نہیں دی۔ بلکہ قرآن و حدیث اور افکار ائمہ سے رہنمائی حاصل کرکے انھوں نے قدیم و جدید اقتصادی اور عمرانی تصورات میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور علت احکام کی پرکھ کے بعد، تاریخی قرائن کی امداد سے ایک مثبت نقطۂ نظر کو اپنایا ہے۔ اب اگر کوئی فاضل جو عبرانی زبان پر عبور رکھتا ہو، اس موضوع پر مزید تحقیق صیہونی تاریخ و فقہ کی روشنی میں کرسکے تو شاید مفید ہو کیونکہ سودی کاروبار زیادہ تر یہودیوں کے ہاں رائج تھا اور ممکن ہے قرآنی احکام کے پس منظر میں یہودیوں کے لین دین کا طریقہ ہو۔ سید صاحب نے موجودہ مواد کو بڑی محنت سے کھنگالا ہے۔ انھوں نے بڑی دقت نظر سے معاملہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے تاہم انھیں یہ دعویٰ نہیں کہ جو کچھ انھوں نے لکھ دیا ہے وہ اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ ان کی کتاب درحقیقت اہل علم و فضل کے لیے دعوت فکر ہے۔ مجھے امید ہے کہ جس راہ کی انھوں نے نشان دہی کی ہے اسے کاروانِ ملت کے منزل شناس خیال افروز پائیں گے۔

٦٥ گلبرگ

١٨ فروری ١٩٦٦ء — ایس اے رحمٰن

تمہید

جب میرا پنشن لینے کا وقت آیا تو مجھے محسوس ہوا کہ میرا عمر بھر کا اثاثہ پراویڈنٹ فنڈ کی شکل میں ہے اور اس میں ایک کثیر رقم سود کی شامل ہے۔ چنانچہ مجھے یہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ یہ رقم میرے لیے حلال ہے یا حرام۔ جن علمائے کرام سے میں نے رجوع کیا ان میں سے اکثر نے اسے حرام بتایا لیکن دو نے جنھیں برصغیر پاکستان و ہند میں بڑی منزلت حاصل ہے، اسے جائز قرار دیا۔ ایک صاحب نے لکھ کر اور دوسرے نے زبانی۔ لیکن جب ان کی رائے کی وجوہ دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو ناکامی ہوئی۔ اس لیے خود مطالعہ شروع کر دیا۔ لیکن جو کتابیں اور مضامین میری نظر سے گذرے ان سے میری تسلی نہ ہو سکی۔ فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ آیا ہر قسم کا سود جو آج کل رائج ہے "الربوٰ" کے تحت آتا ہے اور اس لیے حرام ہے یا اس کی کچھ صورتیں ایسی بھی ہیں جن پر "الربوٰ" کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن سے مسلمان بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں۔ صنعتی اور تجارتی میدانوں میں مسلمانوں کی پسماندگی سے متاثر ہو کر کئی اصحاب نے اس مسئلہ کا حل دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ سعی بھی اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ اللہ تعالیٰ سے التجا ہے کہ راہ راست پر چلنے کی توفیق مجھے ارزانی ہو۔ ربنا اهدنا الصراط المستقیم ولا تجعلنا من الذین ضل سعیهم فی الحیوٰة الدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا۔ دلائل سے جو نتیجہ میں نے اخذ کیا ہے اگر وہ درست ہے تو اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے اور اگر غلط ہے تو رب العزت سے معافی چاہتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ وہ کسی کی گمراہی کا موجب نہ بنے۔

دو مقتدر علما نے پراویڈنٹ فنڈ کے سود کو جائز قرار دے کر میرے ذہن کو اس طرف منتقل کر دیا کہ موجودہ زمانے کے سود کی بعض شکلیں ایسی ہیں جو "الربوٰ" کی حدود کے اندر نہیں آتیں۔ مطالعہ جس قدر بڑھتا گیا اتنا ہی یہ گمان قوی تر ہوتا گیا کہ ہماری کتاب اول

میں "الربوٰ" کے معانی کو بے جا وسعت دی گئی ہے۔ اس گمان کی وجوہ بیان کر دی گئی ہیں لیکن کہاں تک وہ درست ہیں، اس کا فیصلہ یا علمائے دین یا حکومت ہی کر سکتی ہے۔ میرا کام یہ تھا کہ ضروری مواد ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔ اس کے بعد فیصلہ دینا ارباب علم یا ارباب حکم کا کام ہے۔ دوران مطالعہ میں بعض معاشی یا مالی معاملات میری نظر سے گزرے جن کے متعلق مجھے محسوس ہوا کہ شریعت کے احکام کی جو تاویل آج کل رائج ہے وہ موجودہ زمانے کے حالات سے مطابقت نہیں رکھتی۔ میری مراد بیمہ اور زکوٰۃ سے ہے۔ ان کے بارے میں جو کچھ مجھے سوجھا وہ بھی پیش خدمت ہے۔

اس تحقیق میں جن اصحاب نے مشورہ، تنقید، ترجمہ یا تصحیح سے میری اعانت فرمائی ہے میں ان سب کا ممنون ہوں اور ان میں سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب مرحوم، ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب، سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ڈاکٹر وحید مرزا صاحب، پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی، مولانا عبدالمنان عمر صاحب اور پروفیسر فضل محمود صاحب کا خاص طور پر مشکور ہوں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان اصحاب کو میری رائے سے اتفاق ہے بلکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے، ان میں سے اکثر کو اس سے اختلاف اور بعض کو شدید اختلاف ہے۔ تاہم میں ان سب کا بے حد شکر گزار ہوں۔

یعقوب شاہ

۱۱۔سی، وارث روڈ۔ لاہور

یکم دسمبر ۱۹۶۲ء

فہرست مضامین

نواں باب۔ پیداواری سود اور قرآنی اصول

دسواں باب۔ چند محققین کی آراء

گیارھواں باب۔ چند متفرق لیکن متعلقہ باتیں

بارھواں باب۔ پیداواری سود کے سقوط کے امکانات

تیرھواں باب۔ بیمہ

چودھواں باب۔ زکوٰۃ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

پہلا باب

سود کی ہمہ گیری

۱۔ ہم مسلمانوں کا ایمان ہے کہ قرآن مجید کے احکام ابدی ہیں اور اس کتاب میں ہر زمانے کی مشکلات کا حل موجود ہے۔ تاہم پچھلے کئی سو سال سے دیکھا جا رہا ہے کہ گو ہمارے علمائے دین ہر قسم کے سود کو حرام قرار دینے پر مصر ہیں تاہم مسلمان تجارت، صنعت اور ریاست کے کاموں میں سودی سرمایہ استعمال کر رہے ہیں۔ اس عرصہ میں اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے کئی مسلمان حکومتیں مختلف ممالک میں برسر اقتدار رہیں۔ مگر ابھی تک کوئی ایسا نظام تشکیل نہیں پا سکا جو ان امور میں سود سے نجات دلائے۔ چنانچہ آج بھی ایسے کاموں کے لیے اسلامی ممالک میں سود رائج ہے اگرچہ اس کے مختلف نام ہیں۔ کہیں اسے کمیشن، کہیں منافع اور کہیں کسی اور نام سے پکارا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں حکومتوں کو ملکی ضروریات کے لیے کروڑوں روپوں کا ایسا سرمایہ درکار ہوتا ہے جو نہ شرکت سے حاصل کیا جا سکتا ہے اور نہ ٹیکسوں ہی سے۔ جب کوئی غریب ملک اقتصادی ترقی کے لیے جدوجہد کر رہا ہو تو اسے سرمایہ اکٹھا کرنے کی خاص ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ ایسے ممالک کے لوگوں کی پونجی کم ہوتی ہے اس

لیے اسے بڑھانے کے لیے اور مطلوبہ کاموں میں استعمال کی ترغیب دینے کے لیے سود کا لالچ دیا جاتا ہے اور ابھی تک اس کا بدل دریافت نہیں ہوسکا ہے۔ پھر اگر روپیہ کسی کو مفت مل جائے تو وہ اس کے خرچ کرنے میں زیادہ محتاط نہیں ہوتا لیکن اگر اس کی قیمت ادا کرنی پڑے تو وہ اسے ایسے کاموں میں لگانا چاہے گا جن سے کم از کم وہ قیمت ضرور نکل آئے۔ اس طرح مختلف کاموں میں امتیاز کے لیے سود بطور مالی معیار کے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور جو ممالک منصوبہ بندی کے قائل ہیں ان کے لیے یہ ایک مفید آلہ کار ہے۔

۲ ۔ دنیاوی کاموں میں انسان اپنے تجربوں اور غلطیوں سے سبق سیکھتا ہے۔ آج ہم ایک طریق کار استعمال کرتے ہیں اس سے اگر مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے تو اسے چھوڑ کر کوئی دوسرا طریقہ اپناتے ہیں اور اگر وہ بھی مفید ثابت نہیں ہوتا تو اسے بھی ترک کر دیتے ہیں یا اس میں حسب ضرورت رد و بدل کرتے ہیں حتیٰ کہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ گویا انسانی ارتقاء کی تاریخ اسی مسلسل جد و جہد کا آئینہ ہے اور یہ کش مکش ہی اس کی ترقی کا اصلی راز ہے۔ زمانہ آئے دن بدلتا رہتا ہے۔ نت نئے حالات اور نت نئی حاجات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن کا حل دریافت کرنا قائدین و مفکرین قوم کا کام ہے۔ یہی حال اقتصادی و معاشی معاملات کا ہے۔ گذشتہ چند صدیوں میں جو تجارتی اور صنعتی انقلابات رونما ہوئے ہیں انھوں نے تمدنی اور معاشی امور کی ایسی نئی نئی اور پیچیدہ صورتوں کو جنم دیا ہے جن کی مثال ماضی میں نہیں ملتی اور جن کے حل کی جستجو میں مغربی مفکرین نے بے قید سرمایہ داری سے لے کر اشتراکیت تک ہر ممکن نظام کا کونہ کونہ چھان مارا ہے اور طرح طرح کے علاج تجویز کیے ہیں جن کے حسن و قبح پر تفصیل سے بحث ہی نہیں ہوئی بلکہ ان میں سے اکثر کو عملاً پرکھا بھی جا چکا ہے۔ انسان کی اپنے بدلتے ہوئے

ماحول پر قابو پانے کی یہ کوشش ہی قومی زندگی کی علامت ہے۔ لیکن جب ایک معاشی نظریے کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ ہو جائے کہ یہ فرمان الٰہی ہے تو اس میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں رہتا اور انسان کی تمام کاوش ایک محدود دائرہ کے اندر محصور ہو کر رہ جاتی ہے جس سے باہر جانے کا اسے اختیار نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اس دائرے کی حدود کا تعین خاص حزم و احتیاط سے کیا جائے۔ ہمارے خیال ناقص میں ربٰو کے حدود کی تعیین میں یہ احتیاط نہیں برتی گئی۔ چنانچہ ان حدود کو اس قدر وسعت دے دی گئی ہے کہ جب سے بڑے پیمانہ کی تجارت وصنعت کا زمانہ آیا ہے اس مسئلہ نے مسلمان تاجروں اور کارخانہ داروں کی ترقی کے راستہ میں ایک ایسی رکاوٹ کھڑی کر دی ہے جسے دور کرنا ان کے بس کا روگ نہیں رہا۔ اگر وہ بنکوں کے مہیا کردہ وسائل سے فائدہ نہیں اٹھاتے تو دنیا کی دوسری اقوام سے مقابلہ مشکل ہو جاتا ہے اور اگر وہ انھیں استعمال کرتے ہیں تو احکام قرآن کی رائج الوقت تاویل کے مطابق ایک حرام فعل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ دینی اور معاشی حوائج کے اس تضاد کا جو اثر ہمارے اخلاق پر پڑتا ہے اس کی وضاحت یہاں مقصود نہیں۔ اشارتاً اتنا عرض کرنا کافی ہوگا کہ جو لوگ سود کے لین دین کو حرام سمجھتے ہوئے اس کے مرتکب ہوتے ہیں، وہ لین دین کے بارے میں دوسرے شرعی احکام کا کیا احترام کرتے ہوں گے؟ پس اس تضاد کو دور کرنے کی اہمیت سے کسی کو انکار نہ ہونا چاہیے۔ اسے دور کرنے کے دو ہی طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا مالی نظام دریافت کیا جائے جو بغیر سود کے چلایا جا سکے اور دوسرا یہ کہ احکام ربٰو کی رائج الوقت تاویل پر نظر ثانی کے امکان کا جائزہ لیا جائے۔

۳۔ اول الذکر طریقے کے بارے میں بعض اصحاب روس اور دیگر اشتراکی ممالک کی مثال پیش کرتے ہیں کیونکہ ان کے بنیادی اصولوں میں سود کی ممانعت شامل ہے۔ مگر قطع نظر اس کے کہ انھوں نے بھی بعض حالات میں سود کی اجازت

دی ہے، اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اشتراکی نظام میں پیداوار کے سب ذرائع قومی ملک ہوتے ہیں اور ان میں انفرادی ملکیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اس طرز زندگی کو ہمارے علمائے کرام غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ جو چیز اس نظام میں ممکن ہے ضروری نہیں کہ وہ دوسری قسم کے نظام میں بھی، جو انفرادی ملکیت کے تقدس پر مبنی ہے، منضبط ہو سکے۔ روس اور چین میں اشتراکیت کی خوش قمری سے متاثر اصحاب چاہتے ہیں کہ ہم بھی ان کے مالی نظام کی پیروی کریں لیکن ایسا کرنے سے پہلے ہمارے مرشدان دین کو فیصلہ کرنا ہوگا کہ مالی اور معاشی معاملات میں فرد کو محروم رکھ کر ساری طاقت کو حکومت میں مرکوز کر دینا کہاں تک اسلام کی تعلیم اور جمہوری اقدار کے موافق ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اشتراکیت کو وجود میں آئے ہوئے ابھی پچاس سال ہی گذرے ہیں۔ فاشزم کے بارے میں بھی علمائے دین کا زاویۂ نگاہ وہی ہے جس کا ذکر اشتراکیت کے بارے میں کیا گیا ہے۔ چونکہ یہ فرد کی آزادئ فکر و عمل کو ختم کر دیتا ہے اس لیے یہ نظام بھی غیر اسلامی سمجھا جاتا ہے۔ مزید برآں گو "سود کی غلامی سے آزادی" نازی پارٹی کے پچیس اصولوں میں سے ایک اصول تھا (۱) لیکن بے پناہ طاقت اور انتہائی ثروت و قابلیت کے باوجود وہ اسے نافذ نہ کر سکے اور اس طرح یہ کاغذی اصول عملاً متروک ہی رہا۔

۴۔ تجارتی اور صنعتی انقلابات کے دوران میں بھی کئی ملکوں میں اسلامی حکومتیں موجود تھیں اور خدا کے فضل سے اب بھی دنیا کے کئی حصوں میں مسلمان حکمران ہیں۔ لیکن ہم لوگ آج تک کوئی ایسا نظام دریافت نہیں کر سکے جو سود کے بغیر ہماری مالی ضروریات کو پورا کر سکے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہمیں ایسا کرنے کی خواہش نہیں بلکہ حصول پاکستان کے ساتھ ہی ہمارے ماہرین مالیات و اقتصادیات

---

(۱) Encyclopaedia Britannica (۱۹۵۰ ایڈیشن) جلد ۱۶، ص ۱۰۵۔

کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی تھی۔ یکم جولائی ۱۹۴۸ء کو بنک دولت پاکستان کے افتتاح کے موقع پر قائداعظم مرحوم و مغفور نے فرمایا تھا: "آپ کا شعبۂ تحقیقات بنکنگ کے طریقوں کو اسلام کے مقرر کردہ سماجی اور اقتصادی معیار پر لانے کے سلسلہ میں جو کام کرے گا میں اسے بڑی دلچسپی سے دیکھتا رہوں گا۔ مغرب کے اقتصادی نظام نے بنی نوع انسان کے لیے ایسے ایسے مسائل پیدا کر دیے ہیں جو کسی طرح حل ہونے میں نہیں آتے اور ہم میں سے بہت لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا اس وقت جس تباہی سے دوچار ہے اس سے اسے کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے۔ یہ نظام انسان اور انسان کے درمیان انصاف کرنے اور بین الاقوامی چپقلش کو رفع کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس کے برخلاف یہی نظام پچھلی نصف صدی میں دو عالمگیر جنگوں کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ مغربی دنیا جو مشینوں اور صنعتی صلاحیتوں کی مالک ہے اپنی بعض خوبیوں کے باوجود اس وقت جس ابتر حالت میں ہے اس کی تاریخ میں مثال نہیں ملتی۔ لہٰذا ہمارے لیے عوام کو خوش حال اور فارغ البال بنانے کے مقصد میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے مغرب کے اقتصادی نظام کے نظری و عملی طریقہ کو اختیار کرنا بے سود ہوگا۔ ہمیں چاہیے کہ ہم ایک نئی راہ عمل اختیار کریں اور دنیا کے سامنے ایک ایسا اقتصادی نظام پیش کریں جو انسانی اخوت اور سماجی انصاف کے صحیح اسلامی نظریات پر مبنی ہو۔ اس طرح ہم اپنی ذمہ داری ادا کر سکیں گے جو ہم پر مسلمان ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی ہے اور عالم اسلامی کو امن کا وہ تنہا پیغام دے سکیں گے جو اسے تباہی سے بچا سکتا ہے اور اس کی خوش حالی، بہتری اور ترقی کا موجب ہو سکتا ہے۔" اس سے واضح ہے کہ قائداعظم بھی مغربی سرمایہ داری کو پسند نہ فرماتے تھے اور بنک دولت پاکستان جیسے متمول ادارہ سے آرزومند تھے کہ وہ پوری تحقیق کے بعد کوئی ایسا نظام دریافت کرے جو انسانی اخوت اور سماجی انصاف کے صحیح اسلامی نظریات پر مبنی ہو۔ لیکن ان کا یہ خواب ابھی تک شرمندۂ تعبیر

نہیں ہوا۔ اس سے انکار نہیں کہ وقتاً فوقتاً بعض اصحاب نے غیر سودی نظام کی تفاصیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے سے واضح ہو جائے گا کہ وہ مالی و اقتصادی فہم کی بجائے جوش اعتقاد کی زیادہ عکاس ہیں۔

۵۔ دراصل یہ کام علمائے دین کے کرنے کا ہے۔ مثلاً مولانا مودودی فرماتے ہیں: "اس قوم میں صرف ایک گروہ، علماء کا گروہ، ایسا ہو سکتا ہے جو اس کو علمی اور عملی حیثیت سے ان ذمہ داریوں کا بار اٹھانے کے قابل بناتا جو خیر امۃ اخرجت للناس ہونے کی حیثیت سے اس پر عائد ہوتی ہے مگر افسوس اس گروہ نے خود اپنی ذمہ داریوں ہی کو نہیں سمجھا۔ ان کا فرض تھا کہ وہ معاشیات کا مطالعہ کرتے، دنیا کے معاشی مسائل کو سمجھتے، اسلام جس معاشی اصلاح کا داعی ہے اس کے اصولوں کا فہم حاصل کرتے۔ وہ طریقے دریافت کرتے جن سے کسی معاشی پالیسی کو روبعمل لایا جا سکتا ہے۔ ان اسباب کو سمجھتے جن کی بدولت مسلمان اس وقت معیشت کے میدان میں شکست کھا رہے ہیں اور مسلمانوں کی رہنمائی اس طور پر کرتے کہ وہ خود اپنے معاشی نظام کو درست کر کے دنیا میں اسے پھیلانے کے قابل ہو جاتے۔ لیکن انھوں نے اس سلسلہ میں کچھ بھی نہ کیا" (۱)۔ مولانائے محترم نے خود بھی غیر سودی نظام کا ایک خاکہ پیش فرمایا ہے۔ لیکن یہ خاکہ ان کے اپنے اعتراف کے مطابق مجمل و نامکمل ہے۔ آپ لکھتے ہیں "اگر آپ اس پر مطمئن ہو چکے ہوں کہ موجودہ نظام واقعی غلط ہے اور اصلاح کی تجویز بالکل معقول ہے، تو عمل کی طرف قدم اٹھائیے اور زمام کار ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں دیجیے جو ایمان اور اجتہادی ذہانت رکھتے ہوں۔ پھر جو عملی مسئلہ جہاں پیدا ہوگا اسی جگہ وہ حل ہو جائے گا۔ زمین پر کرنے کا کام

---

۵۱ سود، حصہ اول، ص ۱۷۶۔

آخر کاغذ پر کور کے کیسے دکھایا جا سکتا ہے؟ اس توضیح کے بعد یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ اس باب میں جو کچھ ہم پیش کریں گے وہ غیر سودی مالیات کا کوئی تفصیلی نقشہ نہ ہوگا۔ بلکہ اس چیز کا ایک عام تصور ہوگا کہ سود کو اجتماعی مالیات سے خارج کرنے کی عملی صورت کیا ہو سکتی ہے۔"(۱)

ہمیں امید ہے کہ آپ اس سے اتفاق فرمائیں گے کہ پرانی عمارت کو گرا دینے سے پہلے نئی عمارت کی بنیادوں کی پختگی کے بارے میں تسلی کر لینی چاہیے۔

۲۔ بعض اصحاب کے نزدیک اسلام کی کئی سو سال کی شاندار معاشی تاریخ غیر سودی نظام کی کامیابی کی قوی دلیل ہے۔ کہتے ہیں "اسلام عملاً اس کا ثبوت دے چکا ہے۔ صدیوں مسلمان سوسائٹی سود کے بغیر بہترین طریقہ پر اپنی معیشت کا سارا کام چلاتی رہی ہے"(۲)۔ ہم اس بیان کی تاریخی صحت کے بارے میں یہاں بحث کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن یہ تو ظاہر ہے کہ جس زمانے کا ذکر کیا گیا ہے وہ تجارتی اور صنعتی انقلابوں سے پہلے کا ہے۔ ان دنوں تجارت اور صنعت کو سودی سرمایہ کے بغیر چلانا بھی ممکن تھا۔ صاحب مال فرداً فرداً یا چند افراد کی شرکت سے ضروری سرمایہ مہیا کر لیتے تھے۔ ڈاکٹر انور اقبال قریشی نے لارنس ڈینس سے نقل کیا ہے: "یہ جو عام خیال ہے کہ قرض شروع میں تجارت کی امداد کے لیے ترقی پذیر ہوا تھا غلط ہے۔ وینیشین، ڈچ، ہنزیٹک، برطانوی اور دوسرے تاجر سترھویں صدی تک روپیہ دینے والوں کو اپنا شریک بنا کر سرمایہ حاصل کرتے تھے"(۳)۔ ایڈورڈ کریسی انگلستان کے بارے میں لکھتا ہے "سوائے ان چند کمپنیوں کے جو دوسرے

۱؎ سود، حصہ اول، ص ۱۸۹

۲؎ سود، حصہ دوم، ص ۱۰۲

۳؎ *Islam and the Theory of Interest* ص ۱۹۷۔

ممالک سے تجارت کے لیے بنائی گئی تھیں۔ مثلاً ایسٹ انڈیا کمپنی، اٹھارھویں صدی عیسوی میں دو قسم کے تجارتی نظام تھے ایک جن میں فرد واحد مالک تھا اور دوسرے جو شرکت سے چلائے جاتے تھے"(۱)۔ اس زمانے میں جو چیز ممکن تھی، آج کل کے تبدیل شدہ حالات میں، اس کی کامیابی کی امید رکھنا ایک موہوم بات ہے۔ ہمیں اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ آج تک ہمارے مرشدانِ مذہب و معاشیات نے کوئی ایسا طریقہ دریافت نہیں کیا جو انفرادی ملکیت، اور غیر سودی مالی نظام کو ساتھ ساتھ چلا سکے۔ آیئے اب فقہ کی تشریحات پر نظر ثانی کے امکانات کا جائزہ لیں۔ اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ مختلف مذاہب فقہ اس پر متفق ہیں کہ ہر قسم کے قرض پر سود ممنوع ہے۔ ائمہ فقہ کے ایک ایسے فیصلہ کو جس پر سب متفق ہوں زیر بحث لانا گستاخی متصور ہوتا ہے۔ علمائے کرام ہر ایسی کوشش کو بدعت اور مغرب زدہ لوگوں کی تقلیدی ذہنیت کی اختراع قرار دیتے ہیں۔ لیکن دو معتقد رعالموں نے پراویڈنٹ فنڈ کے سود کے جواز کے حق میں فتویٰ دے کر جتا دیا ہے کہ کوئی دوسری راہ ضرور موجود ہے۔ اور اسے ڈھونڈنا ہمارا کام ہے۔ فقہائے کرام نے اسلام کی بہت بڑی خدمت کی ہے جس کے لیے ہم اور ہمارے بعد آنے والے لوگ ان کے ممنون رہیں گے۔ مگر انھوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ان کے فیصلے دائمی اور اٹل ہیں بلکہ وہ اس معاملے میں بہت محتاط رہے ہیں۔ ان کے فتاویٰ کی آڑ لے کر اپنے زمانے کے مسائل کا حل دریافت کرنے سے گریز کرنا ان بزرگوں اور اسلام دونوں پر ظلم ہے۔ قرآن پاک کے احکام ابدی ہیں اور انھیں دنیا کے نت بدلتے ہوئے حالات پر حاوی رہنا ہے۔ اس لیے ان کی تعبیر میں نئے حالات کے مطابق تبدیلی کا امکان باقی رہنا چاہیے اور یہ احتیاط ضروری ہے کہ ہم پرانی لکیر کے فقیر ہو کر عقل و فکر سے کام لینا نہ

۱؎ Outline of Industrial History ص ۲۴۱۔

چھوڑ دیں۔ ورنہ قوم جمود کا شکار ہو جائے گی۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں "قرآن نے جابجا یہ حقیقت واضح کی ہے کہ ہدایت و سعادت کی راہ عقل و تفکر کی راہ ہے اور گمراہی اور شقاوت کا سرچشمہ جہل و کوری اور حواس و تفکر کو بے کار کر دینا ہے"(۱)۔ نیز علماء دین بھی یہ مانتے ہیں کہ "فقہائے کرام نے اس دور میں احکام شریعت کی جو تعبیر کی تھی وہ معاملات کی ان صورتوں کے لیے تھی جو ان کے گرد و پیش کی دنیا میں پائی جاتی تھیں مگر اب ان میں سے اکثر صورتیں باقی نہیں رہی ہیں اور بہت سی دوسری صورتیں ایسی پیدا ہو گئی ہیں جو اس وقت موجود نہ تھیں۔ اس لیے بیع و شرا اور مالیات و معاشیات کے متعلق جو قوانین ہماری فقہ کی قدیم کتابوں میں پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر کی اب حاجت نہیں رہی اور جن قوانین کی اب حاجت ہے وہ ان میں موجود نہیں ہیں۔ پس اختلاف اس امر میں نہیں ہے کہ معاشی اور مالی معاملات کے لیے قانون اسلامی کی تدوین ہونی چاہیے یا نہیں بلکہ اس امر میں ہے کہ تدوین کس طرز پر ہو"(۲)۔ پس اگر حالات مقتضی ہوں تو ائمۂ فقہ کے متفقہ فیصلہ سے بھی اختلاف ممکن ہے۔

۸۔ اس کے باوجود کئی ایسے علماء موجود ہیں جو کتاب و سنت سے انحراف کے بجائے غیر معصوم ائمۂ دین کے فیصلوں سے انحراف کو بھی، چاہے وہ معقول وجوہ ہی پر مبنی ہو، بدعت گردانتے ہیں اور کسی ایسے معاملہ کے بارے میں جس میں ایسے فیصلوں سے اظہار اختلاف کیا گیا ہو، کچھ سننے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ ان کی خدمت میں مولانا ابوالکلام صاحب آزاد کے ترجمان القرآن (۳) سے چند سطور پیش ہیں۔ امید ہے وہ ان پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں گے۔ مولانا

ف۱ ترجمان القرآن۔ سورۂ اعراف کی آیت پر نوٹ نمبر ۲۷۔

ف۲ سود از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۶۴۔

ف۳ جلد ۲، ص ۱۲۵۔

صاحب فرماتے ہیں "افسوس ہے کہ وہ (مسلمان) خود بھی اس گمراہی سے نہ بچ سکے اور انھوں نے بھی تشریع دینی کا حق کتاب وسنت کی جگہ انسانوں کی رایوں کے حوالے کر دیا۔ اعتقاداً نہیں عملاً، اور سوال یہاں عمل ہی کا ہے نہ کہ اعتقاد کا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ تمام مفاسد ظہور میں آگئے جن کا دروازہ قرآن نے بند کرنا چاہا تھا۔ اور سب سے بڑا فساد یہ پیدا ہوا کہ صدیوں سے ان کی عقلی ترقی یک قلم رک گئی اور تقلید نے علم وبصیرت کی راہوں سے انھیں دور کر دیا۔ حتیٰ کہ معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ ایک طرف مسلمانوں کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔ دوسری طرف تمام اسلامی حکومتوں نے شرع پر عمل درآمد ترک کر دیا ہے، اور اس کی جگہ یورپ کے دیوانی اور فوجداری قوانین اختیار کرنے لگے ہیں کیونکہ انھوں نے دیکھا کہ دفاتر فقہ وقت کے انتظامی ومعاشرتی مقتضیات کا ساتھ نہیں دے سکتے اور کوئی نہیں جو انھیں بتلائے کہ اللہ کی شریعت کا دامن اس نقص سے پاک ہے اور اگر وہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے تو انھیں اس زمانے کے لیے بھی ایسے ہی اصلح اور ارفق قوانین مل جاتے جس طرح پچھلے عہدوں کے لیے مل چکے ہیں۔"

۹۔ اس کے علاوہ اجتہاد اس وقت جائز ہے جب اس کی ضرورت ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: "اور نہ اجتہاد میں مشغول ہونا مناسب ہی ہے جب تک اس کی ضرورت نہ پڑے اور حادثہ پیش نہ آئے۔ کیونکہ اس وقت خدا تعالیٰ اپنی اس عنایت سے جو لوگوں پر ہے صحیح علم عطا کر دیتا ہے اور پہلے سے اس کے لیے جلدی کرنے میں غلطی کا امکان ہے"[1]۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے سترھویں صدی عیسوی تک وہ حادثہ پیش نہیں آیا جس نے صنعتی ترقی کو

---

[1] نعمۃ اللہ البالغہ (ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ) از مولانا عبدالحق حقانی، ص ۴۱۴۔

سودی سرمایہ کا محتاج بنا دیا ہو، چنانچہ اس وقت اجتہاد کی حاجت نہ تھی لیکن اب حالات مختلف ہیں۔ سودی سرمایہ استعمال کیے بغیر صنعت اور تجارت میں غیروں سے مقابلہ کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ اس لیے اب اجتہاد کی ضرورت واضح ہے۔ چنانچہ جو چیز سلف صالحین کے لیے غیر ضروری و نامناسب تھی وہ ہمارے لیے عین جائز بلکہ واجب ہو گئی ہے اور اس کے لیے سعی کرنا، بشرطیکہ نیت نیک ہو، موجب برکت ہونا چاہیے۔

۱۰۔ فقہ میں مانی ہوئی بات ہے کہ احکام امر کی نسبت احکام نہی زیادہ شدید العمل ہیں۔ تقویٰ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کے قریب بھی نہ پھٹکا جائے۔ قرآن مجید سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی رفیقۂ حیات کے لیے جنت کے ایک خاص درخت کا پھل کھانا ممنوع تھا لیکن ان کو حکم ملا لا تقربا ھذہ الشجرۃ (دونوں اس درخت کے قریب مت پھٹکنا) ایک حدیث سے: لکل ملک حمی و ان حمی اللہ محارمہ فمن رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ "یعنی ہر بادشاہ کی ایک حمیٰ (مخصوص چراگاہ) ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی حمیٰ اس کی وہ حدود ہیں جن کے اندر قدم رکھنے کو اس نے حرام قرار دیا ہے۔ جو جانور حمیٰ کے ارد گرد پھرتا ہے بعید نہیں کسی وقت چرتے پھرتے وہ حمیٰ کی حدود میں بھی داخل ہو جائے۔ اسی طرح جو شخص اللہ تعالیٰ کی ان حدود کے اطراف میں چکر لگاتا رہتا ہے اس کے لیے ہر وقت یہ خطرہ ہے کہ کب اس کا پاؤں پھسل جائے اور وہ حرام میں مبتلا ہو جائے۔ لہٰذا جو امور حلال اور حرام کے درمیان حد فاصل ہیں ان سے بھی پرہیز لازم ہے تاکہ ہمارا دین محفوظ رہے" (۲) چنانچہ

---

۱ صحیح بخاری، کتاب البیوع۔

۲ سود، از مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۸۴۔

سلف صالحین نے ہر اس چیز سے جس پر انھیں ربو کا ذرا سا شائبہ بھی گذرا، مکمل پرہیز کیا حتیٰ کہ بعض بزرگوں نے مقروض کی دیوار کے سائے میں بیٹھنا بھی گوارا نہیں فرمایا۔ یہ اجتناب کامل اس زمانے کے حالات میں ممکن بھی تھا، جب پیداواری کام اپنے سرمائے سے یا شرکا کی مدد سے کامیاب طور پر چلائے جا سکتے تھے۔ کیونکہ فقہ کے فیصلوں میں اور پیداواری کاروبار کی ان صورتوں میں جو اس زمانہ میں پائی جاتی تھیں کسی قسم کا تضاد محسوس نہیں ہوا۔ اس لیے یہ فیصلے مقبول خاص و عام ہو گئے حتیٰ کہ اسلامی فقہ میں انھوں نے ایسا بنیادی مقام حاصل کر لیا کہ بعد میں انھیں زیر بحث لانے کی کسی کو جرأت نہیں ہوئی اور یہ صورت اب تک قائم ہے۔ ایک طرف زہد و تقویٰ اور دوسری طرف عدم احتیاج، وجہ چاہے کچھ بھی ہو لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے بزرگان دین اور ائمہ فقہ نے بظاہر ربو کے سوال کے تاریخی پہلو پر نظر نہیں ڈالی اور ان کی تصنیفات میں اس کے متعلق کچھ نہیں ملتا۔ اگر وہ خالص تحقیق ہی کی غرض سے اس طرف متوجہ ہوتے تو اس وقت ان کے لیے یہ کہنا ہماری نسبت بہت زیادہ آسان تھا کہ آیا ایام جاہلیت میں سودی سرمایہ پیداواری کاموں میں استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور اس معاملہ میں ہمیں قدما سے کوئی ہدایت نہیں ملتی۔ ان کے اس سکوت سے ہمارے وقت کے علما یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ متقدمین نے مسئلہ کے تاریخی پہلو کے متعلق اپنی تسلی کر لی ہوگی۔ اتنے اہم مذہبی و معاشی سوال کے بارے میں اس طرح کا منفی استدلال قبول نہ ہونا چاہیے۔

۱۱۔ تجارتی اور صنعتی انقلابوں نے پیداواری کاموں میں سودی سرمائے کے استعمال کے لیے بے شمار سودمند مواقع مہیا کر دیے اور ایک ایسا نظام متشکل ہو گیا جس میں سودی سرمائے کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ ماہر معاشیات کہتے ہیں کہ اگر اس وقت بنک کریڈٹ (اعتبار) کو بروئے کار نہ لاتے تو صنعتی انقلاب اس قدر کامیاب نہ ہو سکتا۔ مثلاً ایک صاحب لکھتے ہیں: "تیسرے الفوانسے

یہ پا لیا کہ اعتبار کا طریقہ (Credit System) استعمال کرنے سے وہ سونا بچا سکتے ہیں۔ اگر یہ طریقہ دریافت نہ ہوتا تو باوجود اس کے کہ انیسویں صدی میں کیلیفورنیا، آسٹریلیا اور ٹرانسوال میں سونا بڑی مقدار میں مل گیا تھا وہ تجارت اور صنعت کی ضروریات کے لیے ناکافی ہوتا۔" اصل الفاظ یوں ہیں:

"The third, the discovery of the method of economising gold by the organisation of credit system. If this discovery had not been made, the finds, rich though they were, of gold in California, Australia and the Transvaal in the 19th century would certainly not have supplied enough to meet the needs of trade and industry" (W. F. Oakesholt, *Commerce and Society*, 1936, p. 209).

دوسرے صاحب کہتے ہیں "دراصل اعتبار کی مدد کے بغیر شرکت ہائے محدود (Joint Stock Companies) بڑے پیمانہ پر سرمایہ اکٹھا نہ کر سکتی تھیں۔ عام طور پر ایک نئے کام میں محدود سے چند افراد ہی حصہ لینے کو تیار ہوتے ہیں اور اگر لوگوں کو سرمایہ ہی سے امداد مل سکتی تو اس کی مقدار اغلباً بہت کم ہوتی یعنی

"In fact, however, joint stock companies could not easily assemble large capital sums without the assistance of credit. It is not usually possible to interest more than a limited circle of people in a new enterprise and if capital could only be collected from cash balances, the amount that they could spare would probably be very small" (R. G. Hawtry, in *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. IV, p. 549).

مگر ہمارے علمائے کرام اس صورت حال کے مقابلے کے لیے بالکل تیار نہ ہو سکے۔ انھوں نے چند سو سال پہلے ہی اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا تھا سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) کے بعد اس کے لیے نہایت معقول وجہ موجود تھی لیکن سینکڑوں سال گذرنے کے بعد بھی انھوں نے اس جمود سے نکلنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ پرانے فیصلوں پر قائم رہنے

اور نوزائیدہ معاشی مسائل کا حل دریافت کرنے کی طرف متوجہ نہ ہوئے چنانچہ ان تبدیل شدہ حالات نے پرانے فیصلوں اور معاشی معاملات کی ان صورتوں میں جن کو صنعتی انقلاب نے جنم دیا تھا ایک طرح کا تضاد پیدا کر دیا جو ہماری اقتصادی ترقی کے لیے مضر ثابت ہو رہا ہے کس قدر عبرت کا مقام ہے کہ متحدہ ہندوستان میں بنکوں میں رکھے ہوئے مسلمانوں کے روپے کا سود غیر مسلم بنک والے ان اداروں کو دان کرتے رہے جو مسلمانوں کے خلاف مصروف پیکار تھے مگر ہمارے علمائے دین نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوئی نمایاں اور بارآور کوشش نہیں فرمائی۔ سوائے اس کے کہ بعض حضرات بادل ناخواستہ یہ فتویٰ دے کر چپ ہو رہے کہ ایسی صورت میں سود بنک سے لے لینا چاہیے مگر اسے اپنے خرچ میں نہیں لانا چاہیے۔ گویا سود ناپاک کا ناپاک رہا۔ جو لوگ متقی تھے وہ ناپاک شے کو ہاتھ لگانا ہی پسند نہ کرتے تھے اس لیے یہ فتویٰ مقبولیت عام حاصل نہ کر سکا اور مسلمانوں کے روپے سے ان کے دشمن برابر فائدہ اٹھاتے رہے۔

دوسرا باب

قرآن کا اصطلاحی ربٰو

۱۲- ہماری موجودہ تحقیق کے لیے بنیادی بات یہ ہے کہ اس ربٰو کے مفہوم کی صحیح تعیین کر لی جائے جسے قرآن پاک حرام قرار دیتا ہے۔ اردو زبان میں اس کا ترجمہ سود کر لیا گیا ہے یہاں تک کہ قرآن مجید کے تراجم میں بھی عام طور پر یہی لفظ استعمال ہوا ہے۔ لیکن ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب فرماتے ہیں: "فارسی زبان کا لفظ سود قرآنی اصطلاح ربٰو کا مترادف نہیں ہے۔ اس فارسی لفظ کے لغوی معنی نفع ہیں جس کی ضد 'زیان' ہے اور جس کا عربی مترادف 'ربح' ہے۔۔۔۔ قرآن کے اصطلاحی 'ربٰو' کا اردو، فارسی یا کسی اور عجمی زبان میں ترجمہ کرنا راقم الحروف کے نزدیک نہ صرف سعی لاحاصل ہے بلکہ بنائے باطل بھی"(۱)۔

۱۳- قرآن مجید میں 'ربٰو' کا ذکر حسب ذیل چار مواقع پر آیا ہے (ترجمہ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کا ہے)

(۱) وما اتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ۔ (روم: ۳۹) — جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتی۔

(ب) واخذھم الربٰو وقد نھوا — اور بسبب اس کے کہ وہ سود لیا کرتے تھے حالانکہ

---

(۱) ماہنامہ "فکر و نظر" بابت نومبر ۱۹۶۳ء ص ۵۲-

عنہ واکلھم اموال الناس بالباطل (نساء: ۱۶۱

ان کو اس سے ممانعت کی گئی تھی اور بسبب اس کے کہ وہ لوگوں کا مال ناحق طریقے سے کھاتے تھے۔

(ج) یا ایھا الذین آمنوا لاتاکلوا الربوا اضعافاً مضاعفۃ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون (آل عمران ۱۳۰

اے ایمان والو! نہ کھاؤ سود (یعنی نہ لو اصل سے، کئی حصہ زائد کرکے)، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرو، امید ہے کہ تم کامیاب ہو۔

(د) الذین یاکلون الربوٰ لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطٰن من المس، ذٰلک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوٰ واحل اللہ البیع وحرم الربوٰ۔ فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتھٰی فلہ ما قد سلف وامرہ الی اللہ، ومن عاد فاولٰئک اصحٰب النار ھم فیھا خالدون. یمحق الربوٰ ویربی الصدقٰت واللہ لا یحب کل کفار اثیم. ان الذین آمنوا وعملوا الصٰلحٰت واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ لھم اجرھم عند ربھم ولاخوف علیھم ولا ھم یحزنون ۔ یایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوٰ ان کنتم مؤمنین ۔

جو لوگ سود کھاتے ہیں نہیں کھڑے ہوں گے (قیامت میں قبروں سے) مگر جس طرح کھڑا ہوتا ہے ایسا شخص جس کو شیطان خبطی بنا دے لپٹ کر (یعنی حیران و مدہوش) یہ (سزا) اس لیے (ہوگی) کہ ان لوگوں نے کہا تھا کہ بیع بھی تو مثل سود کے ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے۔ پھر جس شخص کو اس کے پروردگار کی طرف سے نصیحت پہنچی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ پہلے (لینا) ہو چکا ہے وہ اسی کا رہا اور (باطنی) معاملہ اس کا خدا کے حوالے رہا اور جو شخص پھر عود کرے تو یہ لوگ دوزخ میں جاویں گے۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور صدقات کو بڑھاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتے کسی کفر والے کو اور کسی گناہ کے کام کرنے والے کو۔ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک کام کیے اور بالخصوص نماز کی

فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسولہ وان تبتم فلکم رءوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون ۝ وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ وان تصدقوا خیر لکم ان کنتم تعلمون ۝ واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ ثم توفی کل نفس ما کسبت وھم لا یظلمون ۝

(البقرہ ۲۷۵-۲۸۱)

پابندی کی اور زکوٰۃ دی ان کے لیے ان کا ثواب ہوگا ان کے پروردگار کے نزدیک اور (آخرت میں) ان پر کوئی خطرہ نہیں ہوگا اور نہ وہ مغموم ہوں گے۔ اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو۔ پھر اگر تم اس پر عمل نہ کرو گے تو اشتہار سن لو جنگ کا اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے (یعنی تم پر جہاد ہوگا) اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تم کو تمہارے اصل اموال مل جائیں گے۔ نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ تم پر کوئی ظلم کرنے پائے گا۔ اور اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک اور یہ (بات) کہ معاف کر دو اور زیادہ بہتر ہے تمہارے لیے اگر تم کو (اس کے ثواب) کی خبر ہو۔ اور اس دن سے ڈرو جس میں تم اللہ تعالیٰ کی پیشی میں لائے جاؤ گے۔ پھر ہر شخص کو اس کے کیا ہوا (کا بدلہ) پورا پورا ملے گا اور ان پر کسی قسم کا ظلم نہ ہوگا۔

۱۴- مولانا اصغر علی صاحب روحی سابق پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور فرماتے ہیں: "معتبر اور مقبول مفسرین نے پہلی آیت (سورہ روم) کی تاویل ایسے معانی سے کی ہے جن کی رو سے وہ ہماری بحث میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اس کی تاویل

عطیہ سے کی ہے جو لوگ آپس میں ایک دوسرے کو دیتے ہیں اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ اس سے زیادہ معاوضہ ملے ۔ یہ تفسیر ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، مجاہد، طاؤس، قتادہ اور ضحاک نے کی ہے اور شیخ المفسرین طبری نے ان سے نقل کی ہے۔ نیز یہ آیت مکیہ ہے اور قرآن کا جو حصہ مکہ شریف میں نازل ہوا اس میں جزئی احکام نازل نہیں ہوئے بلکہ اس میں صرف توحید اور آخرت کا ذکر اور بڑے بڑے مکارم اخلاق کا بیان ہے۔ تشریع جزئیات مدینہ کی آیات میں ہے جیسا کہ امام شاطبی نے 'موافقات' میں ظاہر کیا ہے " (۱)۔

مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: " اور بعض علماء تفسیر نے اس کا یہ مطلب قرار دیا ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال، اخلاص اور نیک نیتی سے نہیں، بلکہ اس نیت سے دے کہ میں اس کو یہ چیز دوں گا تو وہ مجھے اس کے بدلہ میں اس سے زیادہ دے گا جیسے بہت سی برادریوں میں نیوتا کی رسم ہے کہ وہ ہدیہ کے طور پر نہیں، بلکہ بدلہ دینے کی غرض سے دی جاتی ہے، یہ دینا چونکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لیے نہیں اپنی غرض کے لیے ہے اس لیے آپ نے فرمایا کہ اس طرح اگرچہ ظاہر میں مال بڑھ جائے گا مگر وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا ۔ ۔ ۔ ۔ اس تفسیر پر آیت مذکورہ کا وہ مضمون ہو جائے گا جو دوسری ایک آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے ارشاد فرمایا ولا تمنن تستکثر یعنی آپ کسی پر احسان اس نیت سے نہ کریں کہ اس کے بدلہ میں مجھے کچھ مال کی زیادتی حاصل ہو جائے گی۔ اور اس موقعہ پر بظاہر یہ دوسری (مندرجہ بالا) تفسیر ہی راجح معلوم ہوتی ہے، اول اس لیے کہ سورۂ روم مکی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے پہلے جو مضمون آیا ہے اس سے بھی دوسری تفسیر ہی کا رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے ارشاد ہے: فآت ذالقربیٰ حقہ و

لـ معانی الاسلام جلد ۲، ص ۳۶۴۔

والمسکین وابن السبیل ذٰلک خیر للذین یریدون وجہ اللہ یعنی قرابتدار کو اس کا حق دیا کرو اور مساکین اور مسافر کو بھی - یہ ان لوگوں کے لیے بہتر ہے جو اللہ کی رضا کے طالب ہیں - اس آیت میں رشتہ داروں اور مساکین اور مسافروں پر خرچ کرنے کے ثواب ہونے کے لیے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس میں نیت اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کی ہو - تو اس کے بعد والی آیت مذکورہ میں اس کی توضیح اس طرح کی گئی کہ اگر کوئی مال کسی کو اس غرض سے دیا جائے کہ اس کا بدلہ اس کی طرف سے ملے گا تو یہ رضا جوئی حق تعالیٰ کے لیے خرچ نہیں ہوا اس لیے اس کا ثواب نہیں ملے گا" (۱) مفتی صاحب نے آیت مذکورہ کا ترجمہ یوں کیا ہے: "جو چیز تم اس لیے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جاوے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا" یہ ترجمہ اور مولانا تھانوی صاحب کا ترجمہ جو اس سے بہت ملتا جلتا ہے، دونوں مولانا اروحی صاحب کی تفسیر کی تائید کرتے ہیں -

۱۵ - جن بزرگوں نے یہاں ربٰو سے سود مراد لیا ہے ان کے چند ترجمے ملاحظہ فرمائیے:

شاہ رفیع الدین صاحب: اور یہ جو کچھ تم دیتے ہو سود سے تو کہ بڑھے بیچ مالوں لوگوں کے پس نہیں بڑھتا نزدیک اللہ کے -

مولانا محمود الحسن صاحب: اور جو تم سود دیتے ہو کہ بڑھے لوگوں کے مال میں تو یہ نہیں بڑھتا اللہ کے ہاں -

مولوی نذیر احمد صاحب: اور جو کچھ تم دیتے ہو سود سے تو کہ بڑھے بیچ مالوں لوگوں کے پس نہیں بڑھتا نزدیک اللہ کے -

ان تراجم میں گو لفظ سود استعمال ہوا ہے لیکن عبارت سے صاف ظاہر

لہ مسئلہ سود، ص ۷۴

ہے کہ جس چیز کو دوسرے کے مال میں جا کر بڑھنا ہے وہ وہ ہے جسے دینے والا دیتا ہے۔ یعنی دینے والے کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اسے اس سے زیادہ معاوضہ ملے۔ ربٰو کے سلسلہ میں اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جو ربٰو مقروض ادا کرتا ہے اس سے زیادہ قیمتی چیز کی واپسی کا منتظر اور خواہش مند رہتا ہے۔ یقیناً مقروض سود اس امید پر نہیں دیتا کہ قرض خواہ کبھی اس سود کی رقم سے زیادہ رقم یا زیادہ قیمت کی چیز اسے واپس کرے گا۔ اس صنعت کا اطلاق تو عطیہ، رشوت، نیوتا، بھاجی وغیرہ ہی پر ہو سکتا ہے۔ امام بخاری بھی کتاب التفسیر میں فرماتے ہیں:

فلا یربوا عند اللہ من اعطی عطیۃ یبتغی افضل منہ فلا اجر لہ فیھا

یعنی نہیں بڑھتا اللہ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسرے کو عطیہ دے اور اس سے بہتر عطیہ کی امید رکھے۔ اسے اللہ کے ہاں اجر نہیں ملے گا۔

پس ہمیں مولانا روحی صاحب کا استنباط قبول کرنے میں کوئی جھجک نہیں لیکن بعض اصحاب اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب، ڈائرکٹر مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی، کراچی، فرماتے ہیں: "ربٰو کی مذمت کی پہلی آیت مکی زندگی کے ابتدائی سالوں میں رومیوں کی شکست کے واقعہ کے بعد... نازل ہوئی"[۵۸] "ربٰو کی مذمت کا قرآن کی اتنی ابتدائی آیات میں نازل ہونا تعجب کی بات نہیں بلکہ ایسا نہ ہونا سخت حیرت انگیز اور قرآن کی حکمت بالغہ کے منافی ہوتا۔ قرآن کی مکی سورتیں اپنے زمانے کے مکے کے غیر منصفانہ معاشی نظام کی مذمت، اس وقت کے امرا کی نفع اندوزی اور بخل پر زجر و توبیخ اور بنیادی تجارتی خرابیوں (مثلاً کم تولنے، کم ناپنے) کی ممانعت سے پُر ہیں۔ پھر یہ کیسے ممکن

---

۵۸ ماہنامہ فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۳ء، ص ۵

تھا کہ ربٰو جیسی بڑی خرابی پر تنبیہ نہ کی جاتی ؟" (۱) دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں: "جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا ہے ربٰو کی تحریم کا تدریجی سلسلہ مکی زندگی کے ابتدائی سالوں میں شروع ہوگیا تھا۔ اس وقت سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے چند دن قبل تک صحابہؓ کا ربٰو کے کاروبار میں ایسا مشغول رہنا کہ خدا کو اپنے اور رسول کے خلاف جنگ کی شدید دھمکی دینی پڑے ، یہ صحابہ کرام کی پاک سیرتوں پر بہتان عظیم ہے۔ اغلب ہے کہ اس خطرے کے پیش نظر طبری، بیضاوی، سیوطی اور دوسری تمام متداول تفاسیر میں مکی سورۂ روم کی آیت میں لفظ 'ربٰو' کے معنی "ہدیہ" بتلائے گئے ہیں" (۲)۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے اس آیت کی عبارت ایسی ہے کہ اس میں لفظ ربٰو سود کے معنی کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اگر اس کے معنی سود ہی لیے جائیں تو بھی تنبیہ کا تعلق سود دینے والے سے ہوگا نہ کہ لینے والے سے۔ حالانکہ جیسا ہم آگے چل کر دکھائیں گے یہ قرض عموماً مجبوری کے قرض ہوتے تھے۔ چنانچہ یہ ماننا مشکل ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم ربٰو کے احکام کا آغاز مجبور کی تنبیہ سے کیا اور جابر کو کئی سال تک صاف چھوڑے رکھا۔ تیسرے جو اعتراض اوپر خط کشیدہ الفاظ میں موجود ہے وہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔ جنگ کی جس دھمکی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ قرآن مجید کے حسب ذیل الفاظ میں موجود ہے:

یٰایھا الذین اٰمنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربٰوا ان کنتم مومنین، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله	اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو، اگر تم ایمان والے ہو پھر اگر تم اس پر عمل نہ کرو گے تو اشتہار سن لو جنگ کا اللہ اور اس

۱؎ ماہنامہ فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۳ء، ص ۴۵۔

۲؎ ماہنامہ فکر و نظر، نومبر ۱۹۶۳ء، ص ۶۲۔

کے رسول کی طرف سے۔ (۲ : ۲۷۸)

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جنگ کی دھمکی ربٰو کا بقایا نہ چھوڑنے والوں کے لیے ہے ربٰو لینے والوں کے لیے نہیں۔ ربٰو کی ممانعت کا پہلا حکم تو جنگ احد ہی کے بعد آگیا تھا: یایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربٰوا اضعافا مضاعفۃ (۳ : ۱۳۰) لیکن تحریم سے قبل کا جو ربٰو بقایا تھا اس کے متعلق کوئی حکم نہ تھا۔ یہ اب نازل ہوا اور چونکہ پرانے ربٰو کی جمع شدہ رقمیں بڑی بڑی تھیں ان کا ترک کرنا ساہوکاروں پر گراں گزرا اس لیے جنگ کی دھمکی کی ضرورت پڑی۔ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع (سنہ ۱۰ھ) میں اعلان فرمایا کہ جاہلیت کے تمام ربٰو ساقط کیے جاتے ہیں اور سب سے پہلے میں خود اپنے چچا (حضرت) عباسؓ کا ربٰو ساقط کرتا ہوں۔ یعنی یہ پہلا موقعہ تھا کہ بقایا ربٰو کے چھوڑنے کا اعلان کیا گیا۔ پس تحریم ربٰو کے احکام کے سلسلے کو مکی زندگی کی ابتدائی آیات تک لے جانے سے ان واقعات کی صحت متاثر نہیں ہوتی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پاک سیرتوں پر حرف آنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۶۔ سورۂ نساء والی آیت تاریخی ہے یعنی اس میں اس قوم کا ذکر کیا گیا ہے جس پر ربٰو حرام کیا گیا تھا مگر وہ باز نہ آئی۔

۱۷۔ سورۂ آل عمران اور سورۂ بقرہ دونوں کی آیتوں میں ربٰو کے لفظ پر الف لام داخل ہے۔ اس کے متعلق مولانا روحی صاحب فرماتے ہیں:

"الف لام تین معنوں میں آتا ہے (۱) استغراق (۲) جنسی اور (۳) عہد۔ لام استغراق کا مفہوم یہ ہے کہ جس لفظ پر داخل ہوتا ہے اس میں کسی چیز کے تمام افراد داخل ہوا کرتے ہیں جیسے آیت تلک الرسل فضلنا بعضھم علی بعض میں لفظ رسل پر جو لام آیا ہے وہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ الرسل کے لفظ میں رسول کے تمام افراد داخل ہیں۔ اس لیے الربٰو میں لام استغراق

نہیں لیا جا سکتا کیونکہ ربٰو کے معنی زیادتی کے ہیں اور بعض زیادتی کا لینا ناجائز نہیں، مثلاً بیع کی صورت میں بعض اوقات بائع مشتری سے حسب دستور اصل قیمت پر زیادہ بھی کچھ لیتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کوئی چیز بیس روپے میں خرید کرے اور پچیس روپیہ میں فروخت کرے تو اس قسم کی زیادتی ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ جس لفظ پر وہ داخل ہو اس سے کسی چیز کی ماہیت مراد لیا کرتے ہیں اور ماہیت امر ذہنی ہوا کرتا ہے جس کا خارج میں افراد سے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا اور امر و نواہی کا حکم ماہیت ذہنیہ پر عائد نہیں کیا جاتا ۔ ۔ ۔ اگر ہم لفظ الربٰو میں لام جنس مراد لیں تو معنی یہ ہوں گے کہ ماہیت ربٰو جو ایک امر ذہنی ہے حرام ہے۔ مگر ہر ایک عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ایک مفہوم ذہنی کو حرام کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ جب کہ الربٰو کا لام نہ تو لام استغراق ہو سکتا ہے اور نہ ہی لام جنس تو لامحالہ اسے لام عہد قرار دیں گے جو سب محققین کے نزدیک مسلّم ہے۔ اس لیے الربٰو سے وہ ربٰو مراد لیا جائے گا جو مخاطبین کے نزدیک معہود ہے یعنی جسے مخاطبین جانتے ہیں اور جو عام طور پر لوگوں میں متداول ہے پس اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ لفظ الربٰو سے وہ ربٰو مراد ہے جو اہل عرب کے ہاں متداول تھا اور جس کو ہر ایک شخص اپنے روزمرہ معاملات میں بخوبی جانتا تھا"(۱) مولانا صاحب موصوف کے مطابق سب محققین مانتے ہیں کہ الربٰو کا الف لام عہدی ہے اور اس سے مراد وہ ربٰو ہے جس سے عرب کا ہر شخص واقف تھا۔

۱۸۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ دیا اس میں بھی آپؐ نے جاہلیت کے ربٰو ہی کے سقوط کا حکم دیا۔ فرمایا: ربوا الجاھلیۃ موضوع

۱؎ ما فی الاسلام، جلد ثانی، ص ۳۶۴۔

مجاہد کہتے ہیں:

قال فی الربا الذی نہی اللہ عنہ کانوا فی الجاھلیۃ یکون للرجل علی الرجل الدین فیقول لک کذا وکذا وتوخر عنی فیوخر عنہ (۱)

یعنی جس ربوٰ سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ جاہلیت میں ایک شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض ہوتا تو قرض دار کہتا کہ میں تجھے اتنا زیادہ دوں گا بشرطیکہ تو مجھے مہلت دے۔ قرطبی لکھتے ہیں (۲)

وحرم الربوٰ: والالف واللام ھہنا للعھد وھو ما کانت للعرب تفعل	الربوٰ حرام کیا گیا ہے اور الف لام عہد کا ہے یعنی جس قسم کا ربوٰ عرب لیتے دیتے تھے

مولانا ظفر احمد صاحب اپنے مقالہ 'کشف الدجیٰ عن وجہ الربوٰ' میں لکھتے ہیں:

"طحاوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ جو ربوٰ جہالت میں متعارف تھا قرآن میں اسی ربوٰ کا ذکر ہے۔ اسی طرح امام فخر الدین رازی اور ابن حجر ہیثمی نے عبداللہ بن عباسؓ کی دلیل بیان کرتے ہوئے اس کی یہی تصریح کی ہے۔" محمد ابو سعود صاحب جو کچھ عرصہ ہوا بنک دولت پاکستان میں مشیر کے عہدہ پر فائز تھے لکھتے ہیں کہ حضرات ابن قدامہ و ابن تیمیہ کے نزدیک ربوٰ النسیہ کا اطلاق اسی قسم کے قرضوں پر ہوتا ہے جن کا رواج زمانہ جاہلیت میں تھا"(۳)۔ مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "چونکہ الربوٰ ایک خاص قسم کی زیادتی کا نام تھا اور وہ معلوم و مشہور تھی اس لیے قرآن مجید میں اس کی کوئی تشریح نہیں کی گئی" (۴)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں: "کاروبار کی یہ صورتیں عرب میں رائج تھیں۔ انھیں کو اہل عرب اپنی زبان میں الربوٰ کہتے تھے اور یہی وہ چیز تھی جس کی تحریم کا حکم قرآن مجید

۱؎ ابن جریر، جامع البیان طبع احمد شاکر، ۶: ۸۔

۲؎ احکام القرآن، ج ۳، ص ۸۔

۳؎ اسلامک ریویو، فروری ۱۹۵۷ء۔

۴؎ سود حصہ اول، ص ۳۵۔

میں نازل ہوا" (۱)۔

۱۹ - مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے کہ نحو کے اصول اور اکثر علمائے دین اس پر متفق ہیں کہ قرآن مجید اس ربٰو کی ممانعت کرتا ہے جو نزول قرآن کے وقت عرب میں رائج تھا یا کم از کم مشہور و معروف تھا۔ بالفاظ دیگر اس سے وہ ربٰو مقصود ہے جسے عرب جاہلیت کے عوام ربٰو کے نام سے پکارتے تھے نہ کہ وہ جسے دوسرے ممالک یا ازمنہ کے لوگ ربٰو یا اس کے مترادف ناموں سے جانتے ہوں یا جس سے عرب کے چند افراد واقف ہو گئے ہوں۔ کیونکہ اگر کسی ایسے طرز معاملہ کو حرام قرار دینا مطلوب ہوتا جس سے عرب کے عام لوگ مانوس نہ تھے تو قرآن مجید ضرور اس کی تصریح کر دیتا۔ خاص طور پر اس لیے کہ شریعت میں مالی معاملات (۲) کے بارے میں اصل شے اباحت و اجازت ہے اس لیے اگر کسی مالی معاملہ سے روکنا مقصود ہو تو اس کی ممانعت واضح اور صریح طور سے ہونی چاہیے۔ جس حرمت کا تعلق عامۃ الناس کے روزانہ کاروبار سے ہو اس کی زبان لازماً عام فہم ہوگی تاکہ لوگ اسے آسانی سے سمجھ سکیں۔ قرآن مجید بھی فرماتا ہے: فانما یسرنٰه بلسانك لعلهم یتذکرون (الدخان) یعنی ہم نے اس قرآن کو آپ کی زبان میں آسان کر دیا ہے تاکہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں۔ ابن العربی فرماتے ہیں۔

وکان الربوا عندهم معروفا۔	یعنی وہ لوگ ربٰو کو اچھی طرح پہچانتے تھے
ان من زعم ان هذه الاية مجملة	.... اور جس شخص نے خیال کیا کہ یہ آیت
فلم یفهم مقاطع الشریعة فان	مجمل ہے اس نے شریعت کے مقاصد کو
الله تعالیٰ ارسل رسوله الی قوم	نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو
هو منهم بلغتهم انزل علیه کتابه	ایک ایسی قوم کی طرف بھیجا تھا جن میں سے

۱۔ سود حصہ اول، ص ۱۳۰۔

۲۔ امام احمد بن حنبل، از پروفیسر محمد ابو زہرہ، مترجم سید رئیس احمد جعفری صاحب، ص ۵۰۴۔

تیسرا معنی بلسانہ بلسانہم	وہ خود بھی تھا تاکہ ان کو پیغام پہنچا دیں اور
(حکام القرآن	اس پر اپنی کتاب اتاری انہی زبان میں جو
	ان کی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی)،
	اور ان لوگوں (دونوں) کی زبان تھی تاکہ
	ان کے لیے اس کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

امام رازی فرماتے ہیں : (۱)

ربٰو النسیئۃ فھو الامر الذی کان	یعنی ربٰو النسیہ ایسا امر ہے جو جاہلیت میں
مشہوراً متعارفاً فی الجاھلیۃ ۔	مشہور اور متعارف تھا

پس لفظ ربٰو انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے جن میں وہ ان دنوں عربوں میں معروف و مستعمل تھا۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین فرمالیں کہ قرآن پاک اسی ربٰو کو حرام قرار دیتا ہے جو اس کے نزول کے وقت عرب میں متعارف تھا۔ اس مفروضہ کو ہماری بحث میں بنیادی مقام حاصل ہے اور اپنی دانست میں ہم نے اس کے ثبوت میں ایسی واضح اسناد پیش کی ہیں کہ شک کی گنجائش نہ رہنا چاہیے۔

۲۰۔ ان حالات میں ہمارے محدثین اور مورخین کو چاہیے تھا کہ ایام جاہلیت میں قرض کی جن جن قسموں میں سودی سرمایہ استعمال ہوتا تھا اور جن صورتوں سے ہوتا تھا ان سب کی تفصیل محفوظ رکھتے مگر ایسا نہیں ہوا اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج ہم قطعیت سے یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ نزول قرآن کے وقت عرب میں لفظ ربٰو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس لفظ کے لغوی معنی کیا ہیں۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اسلامی فقہ نے ان کو کیا رنگ دیا ہے لیکن اس کے اصطلاحی معنوں کی تشریح نہیں ہوئی اور قرض کی چند مثالیں پیش کرنے کے علاوہ اس مضمون کے تاریخی پہلو کو واضح نہیں کیا گیا۔ ہماری کتابوں

---

(۱) تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۳۵۱۔

میں ربٰو کی جو تعریف ملتی ہے وہ انھیں مثالوں سے اخذ کی گئی ہے اس لیے اس کے نامکمل رہ جانے کے امکانات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ نے تعریف کی تکمیل کی ایک شرط یہ بتائی ہے کہ جنس کے ساتھ ان سب فصول ذاتیہ (Differentia) کا ذکر کیا جائے جو کنہ و ذات پر دلالت کناں ہوں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس امکان کو کیونکر نظرانداز کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ان میں سے بعض کو حصول مطلب کے لیے کافی سمجھ کر بعض کو حذف کر دے (۱)۔ ہمارا قیاس ہے کہ شرع کی کتابوں میں ربٰو کی جو تعریف موجود ہے اس میں یہی نقص رہ گیا ہے یعنی اس وقت کے ربٰو کی بعض اہم فصول کا ذکر نہیں ہوا۔

۱۲۔ ربٰو کے معنوں کی صحیح تعیین مذہبی اور معاشی دونوں لحاظ سے اہم ہے۔ حلال و حرام کے بارے میں جہاں بے جا آسانی پسند نہیں کی گئی وہاں بے جا سختی بھی منع ہے۔ جہاں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ممنوع چیزوں کو جائز قرار نہ دیا جائے وہاں یہ بھی لازم ہے کہ بغیر نص صریح کے حرمت عائد نہ کی جائے۔ بغیر اللہ تعالےٰ کے واضح حکم کے کسی چیز کو حرام کہنا اللہ تعالیٰ پر بہتان باندھنا ہے۔ قرآن مجید فرماتا ہے:

قل ارأیتم ما انزل اللّٰہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما و حلالاً، قل اٰللّٰہ اذن لکم ام علی اللّٰہ تفترون۔ (یونس)

(اے پیغمبر! تم ان سے کہو "کیا تم نے اس بات پر غور کیا کہ جو روزی اللہ نے تمھارے لیے پیدا کی ہے تم نے (محض اپنے اوہام اور ظنون کی بنا پر) اس میں سے بعض کو حرام ٹھہرا دیا بعض کو حلال سمجھ لیا تم پوچھو (یہ جو تم نے حلال و حرام کا حکم لگایا ہے تو) کیا اللہ نے اس کی اجازت دی ہے یا تم اللہ پر بہتان باندھ رہے ہو۔ ترجمان القرآن)۔

(۱) عقلیات ابن تیمیہ۔ از محمد حنیف ندوی، ص ۳۲۔

۲۲- سیرۃ النبی میں سید سلیمان صاحب ندوی لکھتے ہیں: "قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا یعنی ان لوگوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو رب بنایا ہے تو حضرت عدی نے جو حاتم طائی کے فرزند اور اسلام لانے سے پہلے عیسائی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ہم اپنے پیشوایان مذہبی کو اپنا رب تو نہیں سمجھتے تھے آپؐ نے فرمایا کیا تم لوگوں کا یہ اعتقاد نہ تھا کہ یہ لوگ جس چیز کو چاہیں حلال اور جس چیز کو چاہیں حرام کر دیں۔ عرض کی ہاں۔ آپؐ نے فرمایا یہی رب بنانا ہے گو اہل مذاہب پیغمبروں کو شارع مستقل سمجھتے ہیں لیکن یہ بھی ایک قسم کا شرک ہے۔ شریعت کی تاسیس حلال و حرام کی تعیین، جائز و ناجائز کی تفریق، امر و نہی کے احکام یہ سب خدا کے ساتھ مخصوص ہیں پیغمبر صرف مبلغ اور پیغام رساں اور تعلیم الٰہی سے ان احکام کے شارح اور بیان کرنے والے ہیں۔ اس بنا پر قرآن مجید میں ذات نبوی کی صفت رسالت کو بار بار تاکیداً اور اصرار کے ساتھ نمایاں کیا گیا ہے"[۱]۔ سید صاحب موصوف ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں: "اسلام اور دیگر مذاہب میں ایک نہایت دقیق فرق یہ ہے کہ اسلام شریعت کے تمام احکام کا واضع اور حاکم براہ راست خدائے پاک کو قرار دیتا ہے، پیغمبر کا صرف اسی قدر فرض ہے کہ احکام الٰہی کو اپنے قول و عمل کے ذریعے بندوں تک پہنچا دے۔ چونکہ دوسرے مذاہب میں یہ غلط فہمی شرک و کفر تک منجر ہو چکی تھی اور اس کے نتائج پیش نظر تھے اس لیے ارشاد فرمایا: "حلال و حرام کی نسبت میری طرف نہ کی جائے۔ میں نے وہی چیز حلال کی ہے جو خدا نے حلال کی ہے اور وہی چیز حرام کی ہے جو خدا نے حرام کی ہے"[۲]۔

---

[۱] ج ۴، ص ۴۲۹۔

[۲] ایضاً، ج ۱ جلد دوم ص ۱۴۱۔

پس یہ بات نہ بھولنا چاہیے کہ مسلمانوں کے لیے حرام وہی چیز ہے جو خدا نے حرام ٹھہرایا ہے دوسری چیزوں کی ممانعت کو یہ رتبہ حاصل نہیں ہے۔

۲۳ - جہاں ہمارے بزرگانِ دین نے اپنے تقویٰ کے سبب اور سزا کی سختی کے پیش نظر ربٰو کے معاملے میں کبھی ڈھیل نہیں دی وہاں انھوں نے اس کے معنی کی وسعت کے بارے میں شاید زیادہ احتیاط نہیں برتی اور ربٰو اور سود کو متبادل الفاظ سمجھ لیا ہے۔ ہمارے نزدیک اس احتیاط کی اشد ضرورت ہے اور یہ نہایت اہم ہے کہ اس معنی کا تعین بحد امکان یقین اور حقیقت کی بنا پر کیا جائے، محض گمان سے کام نہ لیا جائے۔ آج کل ربٰو کا لفظ ہر قسم کے قرض پر بڑھوتری کے لیے استعمال ہوتا ہے اور قدرتاً ہمارا ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں بھی ایسا ہی ہوتا ہوگا۔ لیکن یہ ضروری نہیں اور اس موضوع پر تحقیق کی اہمیت واضح ہے۔ کیونکہ اول ربٰو کا تعلق عبادات سے نہیں جن کا تعلق انسان اور اس کے خدا کے درمیان ہوتا ہے۔ بلکہ معاملات سے ہے جن کا واسطہ انسانوں کے باہمی تعلقات سے ہے جن میں بے جا سختی سے قوم کی قوم متاثر اور برباد ہو سکتی ہے۔ دوم جیسا اوپر بیان (۱) ہو چکا ہے فقہاء یہ مانتے ہیں کہ مالی معاملات میں اصل شے اباحت ہے۔ اس لیے جب تک حرمت مشکوک ہو، ممانعت میں سختی بے جا ہوگی۔ سوم سود کی حرمت معلل ہے۔ مولوی ظفر احمد صاحب لکھتے ہیں: "جملہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ ربٰو کی حرمت معلل ہے (یعنی اس کی کوئی علت ضرور ہے) اس میں بجز اہل ظاہر کے کسی کو اختلاف نہیں" (۲)۔ مولوی صاحب اسی رسالہ میں دوسری جگہ فرماتے ہیں: "قاضی ابن رشد 'بدایۃ المجتہد' میں فرماتے ہیں: "ربٰو کے حرام کرنے کا منشا یہ ہے کہ ربٰو میں بہت ظلم ہے"

۱؎ پیرا ۱۹۔

۲؎ رسالہ کشف الدجیٰ عن وجہ الربٰو۔

اس لیے کسی طرز معاملہ کو حرام قرار دینے سے پہلے ہمیں کم از کم اس بات کی تسلی کر لینا چاہیے کہ اس میں علت حرمت موجود ہے۔ لیکن ہمارے بزرگان دین نے سود کی ہر قسم کو ممنوع کر دیا ہے چاہے اس میں ظلم کا احتمال غالب ہو یا نہ ہو۔

تیسرا باب

قرض کی دو واضح قسمیں

صرفی اور پیداواری

۲۴ ۔ قرض کی دو واضح اور معروف قسمیں ہیں ۔ ایک وہ جن میں قرض احتیاج زندگی پورا کرنے کے لیے لیا جاتا ہے ۔ ایک شخص کو خوراک، کپڑا، دوا وغیرہ خریدنے کی حاجت ہے ۔ یا لڑکی کی شادی کرنا ہے ۔ لیکن اس کے پاس روپیہ نہیں ہے ۔ وہ قرض لیتا ہے اور اپنی ضرورت کو پورا کرتا ہے ۔ ایسے قرضے صرفی کہلاتے ہیں ۔ دوسری قسم نفع آور قرض کی ہے ۔ اس سے حاصل کردہ روپیہ کو شخصی احتیاج میں خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ اس سے ایسی اشیا خریدی جاتی ہیں جن کے استعمال سے مزید دولت پیدا کرنے کی امید ہوتی ہے ۔ ایسے قرض پیداواری کہلاتے ہیں ۔ مثلاً کسی کے پاس ایک کارخانہ ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اگر اسے اس وقت ایک لاکھ روپیہ مل جائے جس سے وہ ایک مشین لگا سکے تو اس کی سالانہ آمدنی تیس ہزار روپیہ بڑھ جائے گی چنانچہ جس سے اسے یہ رقم ملے گی اسے خوشی سے متوقع منافع میں سے ایک حصہ دینے کے لیے تیار ہو جائے گا ۔ ہماری توقعات ہمیشہ پوری نہیں ہوتیں ۔ کبھی نفع کے بجائے نقصان ہو جاتا ہے ۔ اس لیے کارخانہ دار یا تاجر فائدہ و نقصان کے امکانات کو ملحوظ رکھ کر

اپنے ذہن میں ایک اوسط مقرر کر لیتا ہے۔ اگر اسے اس سے کم شرح سود پر قرض مل جائے تو اسے لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دو اقسام قرض پر اگر بڑھوتری لی جائے تو لغوی طور پر تو دونوں صورتوں میں آپ شاید اسے سود ہی کہیں گے مگر عملی طور پر قرض دار پر اس کا جو اثر ہو گا وہ یکساں نہ ہو گا۔ عام صرفی قرض کے خرچ سے مقروض کی عام آمدنی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اس نے جو راس المال خرچ کیا ہے خرچ ہو گیا ہے۔ اسے اس کی واپسی کی امید نہیں ہوتی۔ چہ جائیکہ اس پر اضافے کی توقع ہو۔ لیکن نفع آور کاموں میں جو روپیہ خرچ کیا جائے اس کے صرف واپس آنے ہی کی امید نہیں ہوتی بلکہ اس پر نفع بھی متوقع ہوتا ہے۔ ان دو قسم کے قرضوں کے عملی اثرات میں زمین آسمان کا فرق ہے جسے نظر انداز کرنا دانش مندی نہیں۔ ایک کو اپنا قرض ادا کرنے کے لیے اپنے روزمرہ کے اخراجات کو کم کرنا اور شاید اپنے بال بچوں کا پیٹ کاٹنا پڑے گا۔ دوسرے کو قرض کے روپے کی آمدنی سے اس قدر منافع متوقع ہے کہ وہ زر اصل ہی نہیں بلکہ سود ادا کرنے کے بعد بھی عام طور پر فائدہ ہی میں رہے گا۔ مذہب جو بنی نوع انسان کی فلاح کے لیے آیا ہے اور جس کا مقصد انسان کی عملی زندگی کو بہتر بنانا ہے۔ کیا اس سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان دو قسم کے قرضوں کے ساتھ جن کے عملی نتائج اس قدر مختلف ہیں، ایک ہی سا سلوک روا رکھے گا۔ میرا ضمیر تو اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ مصر کے مشہور عالم علامہ محمد عبدہ سورہ بقرہ کی آیات تحریم ربوٰ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا يدخل فيه ايضاً من يعطى آخر مالا يستغله ويجعل له من كسبه حظا معينا لان المخالفة قواعد الفقهاء في جعل الحظ معينا قل الربح او كثر لا يدخل في ذلك

اس سود کے تحت جس کی حرمت منصوص اور شک و شبہ سے بالاتر ہے یہ چیز داخل نہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے کو پیداواری اغراض کے لیے سرمایہ دے اور اس شخص کی کمائی میں سے اپنے لیے ایک معینہ مقدار مقرر کرے چاہے منافع اس سے کم ہو یا زیادہ

في الربوا الجلي المراكب المخرب
للبيوت، لان هذه المعاملة
نافعة للعامل ولصاحب
المال معا- وذالك الربا
ضار لواحد بلا ذنب غير
الاضطرار ونافع لاخر بلا
عمل سوى القسوة والطمع
فلا يمكن ان يكون حكمهما
في عدل الله واحدا، بل لا
يقول عادل ولا عاقل من
البشر ان النافع يقاس على
الضار ويكون حكمهما واحدا-
(الجزء الثالث ایڈیشن ۱۳۲۵ھ)

کیونکہ فقہاء کے ان اقوال کی مخالفت جن میں
انھوں نے بربنائے مصلحت مضاربت میں
منافع کا از روئے نسبت طے ہونا شرط قرار
دیا ہے کوئی ایسی بڑی بات نہیں۔ وجہ یہ کہ
اس معاملہ میں سرمایہ کار، ور محنت کار دونوں ہی
کا فائدہ ہوتا ہے برخلاف حرام کردہ ربوٰ کے
کہ اس میں ایک فریق کو محض تنگ دستی اور
مجبوری کے جرم کی بنا پر ضرر پہنچتا ہے، اور
دوسرے کو بلا کسی محنت کے فائدہ ہوتا ہے
سخت دلی اور طمع کی وجہ، یہ نہیں ہو سکتا کہ
ان دونوں صورتوں کا حکم اللہ کے انصاف
کے سامنے یکساں ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ
کوئی عقلمند اور منصف مزاج یہ کہہ دے
کہ نفع سند اور نقصان دہ چیزوں کا حکم ایک
ہی ہونا چاہیے (۱)

۲۵ - اوپر (۲) عرض کیا جا چکا ہے کہ ہماری کتابوں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ لفظ ربوٰ کن اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ وثوق سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا سودی سرمایہ پیداواری کاموں مثلاً تجارت میں استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ بعض مستشرقین نے اور کئی ہمارے مصنفین نے بھی عرب جاہلیت میں تجارتی سود کی موجودگی کا بلند بانگ ذکر کیا ہے لیکن جب ان سے ان کے مأخذ

لہ ماخوذ از دعوت دہلی، مورخہ ۲۵ مارچ ۱۹۶۰ء۔

۲ پیرا ۲۰ -

دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو جن اصحاب نے ہمارے استفسار کا جواب دینے کی زحمت گوارا فرمائی ان سب نے لبنان کے مشہور پادری اور مصنف لامنس (Lammens) کی طرف اشارہ کیا۔ مولانا مودودی صاحب نے اولیری کی کتاب کا حوالہ دیا ہے (۱)۔ لیکن اس کتاب سے دیکھا جا سکتا ہے کہ اس کا ماخذ بھی لامنس ہی ہے (۲)۔ آیئے اب دیکھیں کہ اس معاملہ میں لامنس کے اپنے علم کا حال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "ہمیں مکہ کی فرموں، بنکوں، تجارتی اداروں اور مروجہ طریقہ تجارت کے متعلق ضروری معلومات حاصل نہیں ہیں۔ آیئے ہم قرآن سے دریافت کریں کیونکہ احادیث اس معاملہ میں خاموش ہیں" (۳)۔ یقیناً آپ نے قرآن مجید پڑھا ہو گا۔ آپ ہی فرمایئے اس میں مکہ کے بنکوں اور طریقۂ تجارت کا ذکر کہاں ہے؟ لیکن لامنس لکھتا ہے: "قرآن کا خدا (نعوذ باللہ) ایک ساہو کار ہے۔ ایک عظیم عربی راتھ چائلڈ (Rothchild) (۴) ہے جس کی ایک جانب ہی کھاتہ لکھا ہے جس میں منیم کی طرح وہ پائی پائی کا حساب تعجیل و تکمیل کے ساتھ درج کرتا رہتا ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کہتا ہے۔ کل شئ احصینٰہ فی امام مبین۔ لایغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاھا۔ ان اللہ سریع الحساب وغیرہ اور چونکہ میزان کا ذکر قرآن میں کئی جگہ آیا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کی دوسری جانب ترازو رکھی ہے جیسا کہ ساہو کاروں کی دکانوں پر ہوتی ہے۔ جس میں سب اشیاء بلکہ سکے، چاندی، سونا بھی تولے جاتے ہیں۔ لامنس کا کہنا ہے کہ یہ اور اس قسم کی اور تشبیہات عربوں کی روزانہ زندگی کا عکس ہیں اور اصل (Capital) کی ثمر آوری پر جس قدر ایمان مکہ والوں کو تھا اور مختلف قسم کے قرضوں کے لیے جس قدر وسائل وہاں موجود تھے اس کی مثال اور کہیں نہیں ملتی۔

۱؎ سود ص ۲۶۴۔

۲؎ ص ۱۸۵، نوٹ ۹۔

۳؎ لامنس La Macque a la Veille de l'hegira باب ۳۔

۴؎ راتھ چائلڈ ایک کروڑ پتی یہودی بنکر ہے۔

۲۶ - جنگ بدر کے بعد جب قریش کی ہزیمت خوردہ جماعت مکہ پہنچی، اور ابوسفیان بھی اپنا قافلہ بدر سے راستہ بچا کر صحیح سلامت لے آیا تو عبداللہ بن ابی ربیعہ، عکرمہ بن ابی جہل اور صفوان بن امیہ قریش کے ان دوسرے لوگوں کے ہمراہ جن کے باپ یا بیٹے اس جنگ میں مارے گئے تھے ابوسفیان بن حرب کے پاس آئے اور انھوں نے اس سے اور ان قریشیوں سے جن کا مال تجارت اس قافلہ میں تھا کہا تم اس مال سے ہماری مدد کرو شاید ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اپنی مصیبت کا بدلہ لے سکیں۔ ابوسفیان اور دوسرے مالکان قافلہ نے یہ بات مان لی اور یہ سامان ابوسفیان کے پاس رہا تاکہ اس کو بیچ کر روپیہ لڑائی کی تیاری میں خرچ کیا جائے (۱)۔ لامنس نے اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مکہ میں بڑے بڑے بنکر تھے جن کے پاس روپیہ جمع رہتا تھا اور وہ آج کل کے بنکوں کی طرح اپنا اور اپنے گاہکوں کا روپیہ تجارت میں لگاتے تھے۔ لیکن یہ استنباط درست نظر نہیں آتا۔ اس واقعہ میں تجارت کے منافع کو بانٹنے کی بجائے ایک خاص مقصد کی خاطر قائد قافلہ کے پاس رہنے دیا تھا۔ اس سے موجودہ بنکوں کی موجودگی کا ثبوت کہاں سے ملتا ہے؟ اور اگر اس وقت بنک موجود تھے تو کیا اس زمانے کے مسلمانوں سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ ایسے اداروں کو بالکل نیست و نابود ہو جانے دیتے اور ان میں ضروری ترامیم کر کے انھیں اپنے استعمال میں نہ لاتے؟ ہماری تحقیق کے لیے یہ چیز خاص طور پر اہم ہے کہ لامنس نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بنکر تجارت میں روپیہ مضاربت کے ذریعہ لگاتے تھے یا سود پر۔ مزید برآں لامنس کے متعلق مسلمان محققین اچھی رائے نہیں رکھتے۔ مثلاً شام کے مشہور فاضل محمد کرد علی لکھتے ہیں: "اس گروہ کا سرخیل لامنس ہے۔ اس نے اسلامی تاریخ کی مخالفت اور عربوں کی تحقیر اور مذمت کو اپنا شعار بنا لیا ہے۔ اس کے جرائم

---

۱ تاریخ طبری - ترجمہ جامعہ عثمانیہ، جلد اول حصہ سوم، ص ۲۳۸۔

کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ان سے علم و تحقیق پر اس کے ظلم کا اندازہ ہوگا۔ اس کی خرافات نگاری کے سامنے بے حیائی کی نگاہیں بھی نیچی ہو جاتی ہیں" (۱)۔ ایسے راوی پر اعتماد کرکے حقیقت تک پہنچنا ممکن نہیں۔

۲۷۔ مولانا مودودی صاحب اپنی کتاب سود میں لکھتے ہیں: "لیکن قدیم جاہلیت کے عرب کے بعد یہ فخر صرف جدید جاہلیت مغرب کے بڑے ماہرین کو حاصل ہوا کہ انھوں نے اسے (یعنی سود کو) کاروبار کی ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد بنا کر چھوڑا" (۲)۔ اس سے ہمیں توقع ہوئی کہ مولانا موصوف ہماری رہنمائی فرماسکیں گے اور عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لیے سودی سرمایہ کے استعمال کا ناقابل تردید ثبوت مہیا کرسکیں گے۔ چنانچہ ان سے رجوع کیا گیا۔ ہماری مراسلت ان کی کتاب سود (۳) میں بطور ضمیمہ شامل ہے۔ اس میں مولانا صاحب فرماتے ہیں: "یہ بات کسی کتاب میں صراحت سے تو نہیں لکھی گئی کہ عرب جاہلیت میں تجارتی سود رائج تھا لیکن اس امر کا ذکر ضرور ملتا ہے کہ مدینہ کے زراعت پیشہ لوگ یہودی سرمایہ داروں سے سود پر قرض لیا کرتے تھے اور خود یہودیوں میں باہم بھی سودی لین دین ہوتا تھا۔ نیز قریش کے لوگ جو زیادہ تر تجارت پیشہ تھے باہم سود پر قرض لیتے دیتے تھے۔ قرض کی ضرورت لازماً نادار آدمیوں ہی کو اپنی ذاتی ضروریات پوری کرنے کے لیے پیش نہیں آتی بلکہ زراعت پیشہ افراد کو زرعی کاموں کے لیے اور سوداگروں کو اپنے کاروبار کے لیے بھی آتی ہے اور یہ آج کوئی نئی صورت نہیں ہے بلکہ قدیم سے چلی آرہی ہے" (۴)۔ غور کرنے کی بات ہے کہ جب عرب میں

۱؎ اسلام اور عربی تمدن، مترجمہ شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی، ص ۲۲۔

۲؎ حصہ دوم، ص ۲۳۔

۳؎ ۱۹۶۱ ایڈیشن۔ ۴؎ سود ص ۲۱۴۔

سود کاروبار کی ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد تھا۔" اس وقت کی تاریخ یا ادب سے پیداواری سود کی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی۔ لیکن پھر بھی قیاس و گمان کی کمزور بنیاد پر حرمت کی ایک عالیشان عمارت کھڑی کر دی گئی ہے۔

۲۸ - مدینہ کے زراعت پیشہ لوگ ہی نہیں بلکہ عرب کی اور بستیوں کے زمیندار بھی قرض لیتے تھے اور ان کا ذکر ہماری کتابوں میں ملتا ہے۔ لیکن یہ قرض نفع آور متصور نہ ہونے چاہئیں۔ اس قسم کے قرض نادار اور حاجت مند لوگ لیا کرتے تھے۔ ان کے قرض مجبوری کے قرض ہوتے تھے اور اکثر ضروریات زندگی پورا کرنے کی خاطر لیے جاتے تھے جیسا کہ ہمارے اپنے ملک میں بھی ہوتا رہا ہے۔ اس کے علاوہ کاشتکاری کی کامیابی کا انحصار کئی ایسے عوامل کی سازگاری پر ہوتا ہے جن پر اسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس وقت کے زراعتی قرضوں کو ماہرین معاشیات بھی نفع آور نہیں گنتے۔ وہ کہتے ہیں حاجتمند یا صرفی قرض کی طرح زراعتی قرض بھی غصب و ظلم کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ ان ہی برائیوں کے خلاف عہدنامہ قدیم کے نبیوں اور یونانی فلاسفروں نے اپنی آوازیں اٹھائیں اور رومی قانون سازوں نے کوشش کی کہ کم از کم شرح سود کی حد ہی مقرر ہو جائے" (۱)

۲۹ - عصر حاضر کے لوگ نفع آور سود سے اس قدر مانوس ہو گئے ہیں کہ ان کے ذہن یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتے کہ مسلمانوں کے علاوہ کبھی کوئی اور قوم بھی سود کے بغیر اپنا کاروبار چلاتی رہی ہے۔ حالانکہ بڑے پیمانے کی صنعت و تجارت کے زمانہ سے پہلے یہ ممکن تھا جیسا کہ اوپر (۲) دکھایا

ف[1] Encyclopaedia of Social Sciences جلد ۹، ص ۵۶۲

ف[2] پیرا ۶۔

گیا ہے۔ ایشلے لکھتا ہے: "آج کل کے مستند نقاد اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ از منۂ وسطیٰ میں ایک ایسا دور آیا تھا جس میں دولت کو منفعت بخش کاموں میں استعمال کرنے کے مواقع کی اس قدر کمی تھی کہ سود لینے کے برخلاف جو سخت رجحان تھا وہ جائز تھا۔ ان نقادوں میں اگر کوئی اختلاف ہے تو صرف اس امر میں ہے کہ یہ دور کب ختم ہوا۔" اسلام کے ظہور کے وقت ہندوستان کا شمار دنیا کے متمدن ممالک میں ہوتا تھا۔ اس ملک کے بارے میں یہ عام خیال ہے کہ وہاں تجارتی سود کو فروغ حاصل تھا۔ لیکن جے۔ ایم۔ سادر اپنی کتاب موسومہ "ہند قدیم کے معاشی حالات" میں بھارت کے زمانہ کے متعلق جس کی تصنیف چھٹی یا ساتویں صدی میں ہوئی ویش قوم کے بارے میں لکھتے ہیں: "اگر اس کا کوئی فرد دوسرے کے سرمائے سے تجارت کرے تو منافع میں سے ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔ اگر وہ سینگوں کی تجارت کرے تو بھی اسے ساتواں حصہ ملے گا۔ لیکن اگر کھروں کی تجارت کرے تو صرف سولھواں حصہ۔ اگر وہ بیج ادھار لے کر کاشتکاری کرے تو وہ فصل کا ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔ یہ اس کا سالانہ معاوضہ ہوگا" (۱)۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں بھی اس وقت مضاربت کا ایک طریقہ رائج تھا۔ عرب میں یہودی عام طور پر کھیتی باڑی کا کام کرتے تھے۔ مگر ان میں تاجر اور زرگر بھی تھے۔ وہ سود پر روپیہ بھی چلاتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں بھی تجارتی کاموں کے لیے سودی قرض کی کوئی مثال منقول نہیں ہے۔ غالباً ان میں بھی ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح، تجارت کے لیے مضاربت اور شرکت کے طریقے ہی مستعمل تھے۔

۳۰۔ باقی رہے قریش کے قرض۔ ان کی بابت جو سود کی مثالیں مروی ہیں ان میں بھی تجارتی قرض کا ذکر نہیں ملتا۔ ان دنوں تجارت نجی یا خاندانی

---

(۱) The Economic Conditions of Ancient India ص ۹۲

سرمائے یا شرکت یا مضاربت سے چلائی جاتی تھی۔ سید سلیمان ندوی صاحب فرماتے ہیں "قریش کی تاجرانہ ترقی کی انتہا یہ تھی کہ بیوہ اور ناچار عورتیں تک اپنا سرمایہ اس میں لگاتی تھیں اور دوسروں کو اپنا روپیہ دیتی تھیں کہ وہ اس سے تجارت کریں اور نفع میں شریک ہوں" (۱)، یعنی تجارت میں مضاربت کے واسطہ شریک ہوتی تھیں۔ عرب تاجر بے شک شام، یمن وغیرہ جاتے تھے اور بڑے بڑے جتھوں کی شکل میں سفر کرتے تھے مگر یہ اجتماعی شکل صرف راستے کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے تھی ورنہ سرمایہ مہیا کرنے میں ہر شخص اپنی ذات کا ذمہ دار تھا۔ اس قسم کی تجارت کے لیے سود پر سرمایہ اکٹھا کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ سورۂ بقرہ والی آیات حرمت ربوٰ کے شان نزول کے متعلق امام ابی الحسن علی بن احمد الواحدی نے تین روایات بیان فرمائی ہیں۔ ایک جس میں بنی عمرو بن عمیر بن عوف بن ثقیف اور بنی المغیرہ کے سودی معاملات کا ذکر ہے۔ دوسری جس میں حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب اور حضرت عثمانؓ بن عفان کا۔ اور تیسری جس میں حضرت عباسؓ اور حضرت خالدؓ بن ولید کا مل جل کر سودی کاروبار کرنے کا ذکر ہے (۲)۔ پہلی مثال سے بعض علماء نے استنباط کیا ہے کہ یہ قرض تجارت کے لیے تھے مثلاً مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: "بنو ثقیف بڑا مالدار تجارت پیشہ سودی کاروبار میں مصروف قبیلہ ہے۔ اس کا سود بنو مغیرہ کے ذمے ہے اور وہ بھی تجارت پیشہ متمول لوگ ہیں۔ ایک تاجر قبیلہ دوسرے قبیلہ سے یا یوں کہیے کہ ایک کمپنی دوسری کمپنی سے سود پر قرض لے رہی ہے تو کیا اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ سودی لین دین کسی شخصی مصیبت کے ازالہ کے لیے تھا یا اس کا صاف مطلب

۱؎ ارض القرآن حصہ دوم، ص ۱۲۸۔

۲؎ اسباب النزول، ص ۶۴۔

یہ ہے کہ یہ سب لین دین تجارتی اغراض سے تھا" (۱)۔ لیکن امام واحدی آیت ان کانت ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ کی شان نزول کے بارے میں کلبی سے روایت کرتے ہیں: " بنو عمرو نے بنو مغیرہ سے کہا: ہم تمھیں سود چھوڑتے ہیں تم ہماری اصل رقم ہی واپس کردو۔ اس پر بنو مغیرہ نے کہا: آج کل ہماری حالت تنگ ہے۔ آپ ہمیں پھلوں کے تیار ہونے تک مہلت دیں" (۲)۔ عربی عبارت یہ ہے: قال الکلبی قالت بنو عمرو بن عمیر لبنی المغیرۃ ھاتوا رؤس اموالنا ولکم الربوا ندعہ لکم فقالت بنو المغیرۃ نحن الیوم اھل عسرۃ فاخرنا الی ان تدرک الثمرۃ۔ اس سے واضح ہو جانا چاہیے کہ بنو عمرو اور بنو المغیرہ کا سودی لین دین زراعت سے تعلق رکھتا تھا نہ کہ تجارت سے۔

۳۱۔ حضرت عباسؓ اور حضرت عثمانؓ کے بارے میں عطاء و عکرمہ سے روایت ہے:

کانا قد اسلف فی التمر فلما حضر الجداد قال لہما صاحب التمر لا یبقی لی ما یکفی عیالی اذا انتما اخذتما حظکما کلہ فھل لکما ان تاخذا النصف واضعف لکما ففعلا، فلما حل الاجل طلبا الزیادۃ فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یعنی وہ کھجور کے کاشت کرنے والوں کو قرض دیتے تھے اور جب فصل کاٹنے کا وقت آتا تھا تو کھجور والا کہتا تھا کہ اگر آپ اس وقت اپنا پورا حصہ لیں گے تو جو باقی بچے گا وہ میرے عیال کے لیے ناکافی ہوگا۔ کیا ممکن ہے کہ آپ اس وقت نصف لے لیں اور باقی نصف کو میں آئندہ (فصل) پر دگنا کر کے دوں گا۔ سو وہ اس پر راضی ہو گئے

۱؎ مسئلہ سود، ص ۲۲۔

۲؎ اسباب النزول، ص ۶۴۔

۳؎ اسباب النزول، ص ۶۴۔

فنهاهما، فانزل الله تعالیٰ هذه الآية "(۱)

تھے اور جب وقت مقررہ آجاتا تھا تو زیادتی طلب کرتے تھے۔ جب یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے منع فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

اس روایت سے ظاہر ہے کہ قرض زراعتی تھا اور اس کا جو حصہ ادا نہ ہو سکتا تھا اسے اگلی فصل پر دگنا کر کے واپس کیا جاتا تھا۔ حضرت عباسؓ اور حضرت خالدؓ مل کر جو ربوی کاروبار کرتے تھے اس کی نوعیت کے بارے میں واحدی نے کچھ نہیں لکھا مگر دوسری مثالوں کے پیش نظر اغلب یہی ہے کہ یہ قرض بھی زراعتی یا احتیاجی ہوں گے۔ بہرحال ان کو تجارتی تصور کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی سند نہیں ہے۔ حضرت عباس اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما والی مثال سے یہ بھی واضح ہو جانا چاہیے کہ یہ مجبوری کے قرض تھے کیونکہ زر اصل کو دگنا کر دیا گیا ہے اور بغیر مجبوری کے ایسا نقصان دہ سودا کرنے کو کون تیار ہوتا ہے؟

۳۲ ۔ سید سلیمان ندوی صاحب بحوالہ امام مالک فرماتے ہیں: "قریش تجارت پیشہ تھے۔ ان میں جو امیر اور دولت مند سوداگر تھے وہ غریبوں اور کاشتکاروں کو بھاری شرح سود پر قرض دیتے تھے اور جب تک قرض وصول نہ ہو جاتا تا اصل سرمایہ کو بڑھاتے جاتے" (۲)۔ خط کشیدہ الفاظ سے ظاہر ہے کہ (الف) قرض دینے والے امیر سوداگر تھے (ب) قرض لینے والے غریب اور کاشتکار تھے۔ (ج) شرح سود بھاری تھی، اور (د) سود لینے کا طریقہ یہ تھا کہ اصل رقم کو بڑھاتے جاتے تھے۔ یہی اس وقت کے حالات کی غالباً صحیح تصویر ہے۔ عرب تاجر عام طور پر سال میں ایک یا دو دفعہ تجارتی قافلے لے کر نکلتے تھے۔ سردیوں میں یمن کی طرف اور

---

(۱) اسباب النزول، ص ۶۴۔

(۲) سیرت النبی جلد دوم، ص ۱۲۶۔

گرمیوں میں شام کی طرف ۔قرآن مجید میں سورۂ قریش میں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے جہاں رحلۃ الشتاء والصیف کا ذکر ہے۔ درمیانی عرصہ میں ان سوداگروں کا روپیہ فالتو پڑا رہتا تھا سوا سے غریبوں اور کاشتکاروں میں قرض پر چلاتے ہوں گے۔ یہ قرض اسی مدت کے لیے ہوتے ہوں گے جس میں روپیہ کی ان کو خود ضرورت نہ ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ بغیر تفاضل کے ہوں۔ لیکن اگر مقروض وقت پر روپیہ واپس نہ کرے تو سوداگر کو قافلہ کا سامان تیار کرنے میں دقت ہوگی اور نقصان کا احتمال ہوگا۔ چنانچہ اس چیز کو روکنے کے لیے ان کے ہاں بظاہر یہ طریقہ رواج پا گیا تھا۔ جو آدمی اپنا قرض وقت مقررہ پر نہ چکائے اس کے ساتھ سختی برتی جاتی تھی یعنی اس کو مزید مہلت دیتے وقت زر اصل کو دگنا کر دیا جاتا تھا۔ چونکہ قافلوں کی تجارت کے نفع کی شرح بھی عام طور پر سو فیصد بتائی گئی ہے اس لیے اس تعزیری شرح کا بھی سو فیصد ہونا باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ قرض خواہ اپنے متوقع فائدہ کے نقصان کا حرجانہ پورا وصول کر لیتا تھا۔

۳۳۔ قرض کو وقت مقررہ پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سختی برتنے کی مثالیں اور لوگوں میں بھی ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر بابل والوں کو لیجیے۔ قرض کی پہلی مدت کے لیے وہ سود نہ لیتے تھے مگر وقت مقررہ پر قرض ادا نہ کرنے والوں سے زائد رقم وصول کرتے تھے[1]۔ اسی طرح عیسائیوں میں متکلمین (Scholastic School) جو سود کی ممانعت کے قائل تھے، وقت موعودہ پر قرض واپس نہ کرنے والوں پر تاوان ڈالنے کی اجازت دیتے تھے[2]۔ انگلستان میں ۱۲۵۲ء کا ایک واقعہ منقول ہے (۳) جس میں یہ تاوان ساٹھ فی صد کے حساب

---

[1] Encyclopaedia of Religion and Ethics جلد ۱۲، ص ۹ کالم ۵۔

[2] John T. Noonan, Jr. The Scholastic Analysis of Usury ص ۱۲۱۔

[3] W. F Oakeshott Commerce and Society ص ۶۰۔

سے وصول کرنے کا معاہدہ ہوا تھا۔ مگر زر اصل کو دگنا اور چوگنا کرنے کی رسم کا ذکر صرف عرب کی روایات ہی میں ملتا ہے۔ اس چکر میں جو پھنس جاتا تھا اس کے لیے نجات حاصل کرنا ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہوتا تھا اور قرض فائدہ مند ہونے کی جگہ ناداری، مفلسی، بے حرمتی اور بعض اوقات غلامی ساتھ لاتا تھا۔ مولانا شبلی نعمانی صاحب فرماتے ہیں۔ "صحیح بخاری میں منقول ہے کہ محمد بن مسلمہ (مع چند احباب) کعب بن اشرف یہودی کے پاس گئے اور وسق یا دو وسق غلّہ قرض لینے کا خیال ظاہر کیا تو اس نے کہا اپنی بیویوں کو میرے پاس گرو رکھ دو۔ ان لوگوں نے کہا ہم کس طرح اپنی بیویوں کو گرو رکھ سکتے ہیں جب تو عرب میں سب سے زیادہ حسین ہے؟ اس نے کہا اپنے بیٹوں کو گرو رکھ دو۔ ان لوگوں نے کہا ہم کس طرح اپنے بیٹوں کو گرو رکھ سکتے ہیں؟ لوگ ان کو طعنہ دیں گے اور کہیں گے کہ ایک وسق یا دو وسق کے عوض گرو رکھے گئے۔ یہ ہمارے لیے شرم کی بات ہے۔ لیکن اسلحہ تیرے پاس گرو رکھ سکتے ہیں" (۱)۔ ظاہر ہے کہ سود در سود کے اس چکر اور رہن کی ایسی حقارت آمیز شرطوں میں وہی شخص پھنستا ہوگا جس کے پاس کوئی اور چارہ نہ ہوتا ہوگا یعنی جو حد درجہ کا مجبور ہوگا اور اگر کسی کو کسی اور طریقہ سے سرمایہ مل سکتا ہوگا تو وہ ضرور قرض کے گرداب سے بچنے کی کوشش کرتا ہوگا۔ چنانچہ تاجروں نے مضاربت اور شرکت کے ذرائع اختیار کیے۔

۲۴۔ پیداواری سود کے سلسلہ میں مولانا مودودی صاحب کو کوئی مثال تو نہیں مل سکی مگر آپ نے ایک حدیث کا ذکر فرمایا ہے۔ آپ لکھتے ہیں: "پھر بخاری میں سات مقام پر اور نسائی میں ایک مقام پر صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت نقل ہوئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا: "بنی اسرائیل

---

(۱) سیرۃ النبی حصہ اول، طبع ثانی، ص ۴۴۳

میں سے ایک شخص نے دوسرے شخص سے تجارت کے لیے ایک ہزار دینار قرض لیے اور کہا کہ میرے اور تیرے درمیان اللہ گواہ اور اللہ ہی کفیل ہے۔ پھر وہ بحری سفر پر چلا گیا۔ وہاں جب وہ اپنے کاروبار سے فارغ ہوا تو واپسی کے لیے اسے جہاز نہ ملا اور وہ مدت پوری ہو گئی جس کی قرارداد کر کے اس نے قرض لیا تھا۔ آخر اس نے یہ کیا کہ ایک لکڑی کے اندر سوراخ کر کے ایک ہزار دینار اس میں رکھ دیے اور قرض خواہ کے نام ایک خط بھی لکھ کر ساتھ رکھا اور سوراخ بند کر کے لکڑی سمندر میں چھوڑ دی اور اللہ سے دعا کی کہ میں نے تجھی کو گواہ اور کفیل بنا کر یہ رقم اس شخص سے قرض لی تھی اب تو ہی اس تک پہنچا دے۔ خدا کا کرنا یہ ہوا کہ قرض خواہ ایک روز اپنے ملک میں سمندر کے کنارے کھڑا تھا۔ یکایک لکڑی کا ایک لٹھا اس کے سامنے آکر رکا۔ اس نے لکڑی کو اٹھا کر دیکھا تو قرض دار کا خط بھی اسے ملا اور ایک ہزار دینار بھی مل گئے۔ بعد میں جب وہ شخص اپنے وطن واپس پہنچا تو ایک ہزار دینار لے کر اپنا قرض ادا کرنے کے لیے دائن کے پاس گیا۔ اس نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ مجھے میری رقم مل گئی ہے۔ یہ روایت اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ تجارت کے لیے قرض لینے کا تخیل اس وقت عربوں میں غیر معروف نہ تھا" (۱)۔

۳۵۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں خط کشیدہ الفاظ مولانا کی اپنی تادیں ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اسلف یسلف کا صیغہ زیادہ تر تجارتی معاملات کے بارے میں ہی استعمال ہوتا ہے لیکن انھوں نے اس کی کوئی سند پیش نہیں کی۔ جہاں تک ہمارا علم کام کرتا ہے یہ لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یا محض قرض (۲) کے معنی میں یا بیع سلم یعنی پیشگی دے کر خریدنے کے معنی میں۔ آگے چل کر پیرا ۲۷

۱؎ سود، ص ۲۵۶

۲؎ لسان العرب

کی شق (۷۷) میں آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ اسلف کا لفظ زراعتی قرض کے متعلق استعمال ہوا ہے۔ لیکن اس لغوی بحث کو چھوڑ کر یہ بات خاص طور پر توجہ کے قابل ہے کہ اس حدیث میں جس قرض کا ذکر ہے وہ بغیر سود کے ہے۔ مقروض ایک ہزار دینار لے گیا اور ایک ہزار ہی واپس کیے اور کوئی بڑھوتری ادا نہیں کی۔ پس اس روایت سے یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ عرب تجارت میں سودی سرمایہ کے استعمال سے بخوبی واقف تھے۔

۲۳۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے (۱) کہ زمانۂ جاہلیت کے عرب بڑے بڑے جتھوں کی شکل میں تجارت کے لیے سفر کرتے تھے اس سے بعض اصحاب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جن ملکوں میں یہ لوگ کثیر تعداد میں جاتے تھے وہاں کے مالی نظام سے وہ خوب واقف ہوں گے مثلاً ایک محترم فرماتے ہیں: " حجاز سے جو قافلے تجارت کے لیے فلسطین و شام جاتے تھے ان کی عظمت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ بدر کے موقع پر ابوسفیان کی قیادت میں جو قافلہ شام سے مکہ کی طرف واپس جا رہا تھا اس میں ڈھائی ہزار اونٹ تھے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے قافلے کو لے کر جو لوگ گئے ہوں گے ان کی تعداد دو ڈھائی ہزار سے کیا کم ہوگی۔ اب کیا یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ جہاں اتنی بڑی تعداد میں ایک شہر کے تاجر کسی دوسرے ملک کو جاتے ہوں وہاں کے باشندے اس بات سے بالکل بے خبر رہتے تھے کہ اس دوسرے ملک میں مالی معاملات کے کیا طریقے رائج ہیں" (۲)۔ لیکن ابن اسحٰق (متوفی ۱۵۱ھ) سیرۃ رسول اللہ میں قافلے والوں کی تعداد تیس یا چالیس بتاتا ہے اور طبری جنگ بدر کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ابوسفیان بن حرب قریش کے ستر سواروں کے ساتھ تجارت کے لیے شام گیا ہوا تھا (۳) گویا کہ

۱۔ پیرا ۳۰

۲۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، سود، ص ۲۵۵

۳۔ سنہ ذخائر العرب، تاریخ طبری، الجزء الثانی، ص ۴۲۱

قافلے والوں کی تعداد ہزاروں سے گزر کر دہوں تک آگئی۔ ان میں بھی اکثریت ان لوگوں کی ہوتی ہوگی جن پر راستہ کی حفاظت، بار برداری کے جانوروں کی دیکھ بھال پڑاؤ پر سامان اتارنے اور لادنے کا کام اور ہر قسم کی خدمت گاری کی ذمہ داری ہوتی ہوگی۔ یہ لوگ تاجر نہیں کہلا سکتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حضرت خدیجہؓ کا مال تجارت کے لیے لے کر گئے تھے تو انھوں نے اپنا ایک معتمد ساتھ کر دیا تھا۔ یہی حال اور قافلوں کا ہوگا۔ امیر کاروان کے ہمراہ شرکائے تجارت میں سے چند نفوس ہی ہوتے ہوں گے اور یہی چند نفوس اس قابل ہوں گے کہ مالی معاملات میں ہوش مندانہ دلچسپی لے سکیں۔ حجاز سے خوشبودار چیزیں مثلاً بلساں، صنوبر، لوبان نیز چمڑا، کھال، بھیڑ، بکری وغیرہ برآمد کیے جاتے تھے اور غیر ملکوں سے کپڑا، غلہ، شراب، ہتھیار، آئینہ وغیرہ درآمد ہوتے تھے (۱)۔ اشیاء درآمد و اشیاء برآمد میں کوئی مماثلت یا مقابلہ نہیں تھا۔ چنانچہ اس بات کو دریافت کرنے کی حاجت نہ تھی کہ شام والے ان چیزوں کو رائج قیمتوں پر کیسے بیچ سکتے ہیں۔ ان کو جس چیز سے غرض تھی وہ یہ تھی کہ جہاں سے زیادہ سے زیادہ قیمت ملے وہاں اپنا سامان بیچ دیں اور جہاں مال سستے سے سستے داموں پر ملے وہاں سے خرید لیں۔ سوان کے لیے شام کے پیداواری سوتہ کے نظام میں کوئی ایسی کشش نہ تھی جو انھیں اپنی طرف متوجہ کرتی۔ نیز بازنطینی مملکت میں ان کا قیام شرائط سے مشروط اور وقت کے حساب سے محدود ہوتا تھا۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹینیکا میں لکھا ہے: "دوسرے ممالک کے تاجروں پر قیام کے متعلق قیود عائد تھیں ۔۔۔۔۔ اور ان کی خرید و فروخت پر نگرانی ہوتی تھی" (۲)۔ قسطنطنیہ کے بارے میں

۱؎ ارض القرآن از سید سلیمان ندوی صاحب، حصہ دوم، ص ۹۵، ۱۲۲

۲؎ جلد ۶، مقالہ 'Commerc

یہ تفصیل ملتی ہے: "اور آمدیران کو شہری افسروں کے پاس حاضری دینا ہوتی تھی جو ان کی نگرانی کرتے تھے۔ ان کو خاص خاص جگہوں میں ٹھہرایا جاتا تھا جنھیں متاتا (Mitata) کہتے تھے۔ اور دو تین ماہ سے زیادہ قیام نہ کر سکتے تھے"(۱)۔ اولیری لکھتا ہے: "شام کو جانے والے قافلوں کو بازنطینی حکومت خاص خاص شہروں ہی میں منڈیاں استعمال کرنے کی اجازت دیتی تھی۔ تمام بیرونی تجارت کو سرکاری ہاتھوں سے گذرنا پڑتا تھا اور اس پر اچھی طرح نگرانی ہوتی تھی" (۲)۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (۳) میں مکہ کے عنوان کے تحت لکھا ہے: "نیز بازنطینی حکومت اجنبیوں اور خاص کر بدوؤں کو زیادہ شبہ کی نظر سے دیکھتی تھی۔ یہ وجہ تھی کہ انھیں بڑی بڑی قربانیاں دینی پڑتی تھیں۔ انھیں بڑے بھاری محصولات نیز مسلسل محصول درآمد اور چنگی بھی ادا کرنے پڑتے تھے اور بات چیت سے پہلے پر عمال کو حوالے کرنے پڑتے تھے"۔ ان حالات میں عرب تاجروں کو ان تفاصیل کے معلوم کرنے کی فرصت کہاں ہوتی ہو گی جو ان کی تجارت کو براہ راست متاثر نہ کرتی تھیں۔ اس لیے یہ ماننا مشکل ہے کہ شام میں رائج پیداواری سود سے زمانۂ جاہلیت کے عرب عوام پوری طرح واقف تھے یہ تو ہو سکتا ہے کہ عرب کے کچھ تاجر شام کے مالی نظام سے واقف ہوں اور جانتے ہوں کہ اس ملک میں پیداواری سود موجود ہے۔ لیکن یہ قرین قیاس نہیں کہ اس کا چرچا عام لوگوں میں بھی تھا۔ پس ہماری تحقیق کے مطابق سود کی یہ شکل ربوٰ نہ کہلائے گی۔

۱؎ The Cambridge Economic History جلد دوم، ص ۵۹۔

۲؎ De Lacy O'Leary. Arabia before Mohammad ص ۱۸۶۔

۳؎ ۱۹۳۶ ایڈیشن۔

چوتھا باب

جاہلیت کے ربٰو کی نوعیت

۲۷ - سطور بالا سے یہ تو واضح ہو گیا ہو گا کہ ہماری تاریخ ایسی مثالیں پیش کرنے سے قاصر ہے جن سے عرب جاہلیت میں پیداواری سود کے رواج کا ثبوت مل سکے۔ آیئے اب اس مواد پر نظر ڈالیں جو ربٰو کی شکل و صورت کے بارے میں موجود ہے۔ شاید اس سے ربو کے معنی کی تعیین میں مدد مل سکے:

عن مجاهد قال فى الربا الذى نهى الله عنه كانوا فى الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول لك كذا وكذا وتؤخر عنى فيؤخر عنه (ابن جرير جامع البيان طبع احمد شاکر ۶: ۸)

مجاہد (متوفی ۱۰۴ھ) کہتے ہیں جاہلیت کا ربٰو جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے یہ تھا کہ ایک شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض ہوتا تو قرضدار کہتا کہ میں تمہیں اتنا زیادہ دوں گا بشرطیکہ تو مجھے مہلت دے پس وہ اسے مہلت دے دیتا

(۲) عن قتادة: ان ربا الجاهلية بيع الرجل البيع الى اجل مسمى فاذا حل الاجل ولم يكن عند صاحبه

قتادہ (متوفی ۱۱۸ھ) کہتے ہیں جاہلیت کا ربٰو یہ تھا کہ ایک شخص ایک شخص کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرتا اور ادائے قیمت کے لیے

قضاء زادہ و اخر عنہ - (ایضاً)

ایک وقت تک مہلت دیتا۔ اگر وہ مدت گذر جاتی اور قیمت ادا نہ ہوتی تو پھر مزید مہلت دیتا اور قیمت میں اضافہ کر دیتا۔

(۳) كان الربوا في الجاهلية ان يكون للرجل على الرجل الحق الى اجل فاذا حل الحق قال اتقضي ام تربي فان قضاه اخذ والا زاده في حقه وزاده الاخر في الاجل (موطا کتاب البیوع نمبر ۳۸)

امام مالک (متوفی ۱۷۹ھ) فرماتے ہیں: ایام جاہلیت میں ربٰو اس طرح پر ہوتا تھا، ایک شخص کا قرض میعادی دوسرے شخص کے ذمہ ہو، جب یہ میعاد گذر جائے تو قرض خواہ مقروض سے پوچھتا تھا کیا تم ادا کرو گے یا بڑھاؤ گے۔ اگر وہ قرض ادا کر دیتا تو لے لیتا ورنہ قرض کی رقم میں اور قرض دار کی مہلت میں اضافہ کر دیا جاتا۔

(۴) وانما قيل للمربي "مرب" لتضعيفه المال الذي كان له على غريمه حالاً ولزيادته عليه فيه لسبب الاجل الذي يؤخره اليه فيزيده الى اجله الذي كان له قبل حل دينه عليه ولذلك قال جل ثناؤه يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة. (جامع البیان شائع کردہ احمد شاکر ۶ : ۷)

ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) سورہ بقر کی آیات تحریم ربٰو کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ربٰو گیرندہ کو "مرب" کہتے تھے کیونکہ وہ دگنا کر دیتا تھا اس مال کو جو ادائیگی کے وقت مقروض سے قابل وصول ہوتا تھا اور یہ بڑھوتری قرض کی ادائیگی کی پہلی میعاد کو بڑھا دینے کے عوض ہوتی تھی اسی وجہ سے اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے۔ اے ایمان والو! مت کھاؤ تم ربٰو دگنا چوگنا۔

بعنوان اکل الربوا فی الجاهلیة وکیف کان (یعنی جاہلیت میں ربٰو کا لینا اور وہ کیسے ہوتا تھا) طبری آل عمران کی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے

حدیث ۷۸۲۵: حدثنا محمد بن عمرو
قال حدثنا ابو عاصم عن عیسیٰ عن
ابن ابی نجیح عن مجاهد فی قول الله عز و
جل " یا ایها الذین آمنوا لاتاکلوا
الربا اضعافا مضاعفة قال ربا الجاهلیة
(ایضاً ۲۰۴)

حدیث ۷۸۲۶ حدثنی یوسف قال
اخبرنا ابن وهب قال سمعت ابن زید
یقول فی قوله لا تاکلوا الربا اضعافا
مضاعفة قال کان ابی یقول انما کان
الربا فی الجاهلیة فی التضعیف وفی
السن یکون للرجل فضل دین فیاتیه
اذا حل الاجل فیقول له تقضینی
او تزیدنی فان کان عنده شیء یقضیه
قضی والا حوله الی السن التی فوق
ذلک ان کانت ابنة مخاض یجعله
لبون فی السنة الثانیة ثم حقه
ثم جذعه ثم رباعیا ثم هکذا الی فوق
وفی العین یاتیه فان لم یکن عنده
اضعفه فی العام القابل فان لم یکن
عنده اضعفه ایضاً فتکون مائة
یجعله الی القابل مائتین فان لم

لکھتے ہیں۔
اللہ عزوجل کے قول یا ایها الذین آمنوا
لاتاکلوا الربا اضعافا مضاعفة کے بارے میں مجاہد
سے منقول ہے کہ جاہلیت کا ربو یہی ہے۔
قرآن مجید کے اس فرمان کے بارے میں
کہ ست کھاؤ ربٰو دگنا چوگنا کرکے ابن زید
نے کہا: میرے والد کہا کرتے تھے کہ جاہلیت
کا ربٰو یہ تھا کہ (رقم) کو دگنا کر دیا کرتے تھے،
در (اونٹوں کے) سال کو بڑھا دیا کرتے تھے
کسی شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض نکلتا اور
ادائیگی کا وقت آجاتا تو وہ اس سے کہتا
ادا کرو گے یا بڑھوتری دو گے۔ اگر
مقروض کے پاس کچھ ہوتا تو وہ ادا کر دیتا
ورنہ اگلے سال تک مہلت حاصل کرتا۔
اگر ایک سال کا اونٹنی کا بچہ واجب الادا
ہوتا تو دوسرے سال دو سال کا اونٹ
دینا پڑتا۔ پھر تین سال کا پھر چار سال کا
اور پھر چھ سال کا اونٹ دینا پڑتا اور اس
طرح بڑھاتے جاتے۔ اسی طرح نقد کی
صورت میں جب وقت مقررہ آتا اور
مقروض کے پاس ادائیگی کی رقم نہ ہوتی تو
دگنے کے وعدے پر اگلے سال تک
مہلت حاصل کرتا اور اگر پھر بھی نہ ہوتی تو

یکن سنۃ جعلھا اربع مائۃ یضعفہ لہ کل سنۃ او یقضیہ (ایضا)

اس رقم کو پھر دگنا کر دیا جاتا۔ پس اگر قرض کی رقم سو ہوتی تو اسے اگلے سال دو سو کر دیا جاتا اور اگر پھر بھی ادا نہ ہو تو چار سو کر دیا جاتا اور اسی طرح ہر سال بڑھاتے جاتے یا ادا کر دیتے۔

(۵) ربا اھل الجاھلیۃ ھو القرض المشروط فیہ الاجل وزیادۃ مال علی المستقرض (احکام القرآن ۱: ۴۶۵ مطبوعہ ۱۳۳۵ھ)

جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) کہتے ہیں جاہلیت میں ربوٰ اس قرض کو کہتے تھے جس میں مہلت کے بدلے مال کی زیادتی مشروط ہوتی تھی۔

(۶) عن زید بن اسلم انہ قال کان الربا فی الجاھلیۃ ان یکون للرجل علی الرجل الحق الی اجل فاذا حل الحق قال اتقضی ام تربی فان قضاہ اخذ والا زادہ فی حقہ وزادہ الاخر فی الاجل۔ (السنن الکبریٰ ۵: ۲۷۵)

بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) لکھتے ہیں کہ زید بن اسلم سے کہا کہ جاہلیت کا ربوٰ یہ تھا کہ کسی شخص کا کسی شخص کے ذمہ کچھ نکلتا تھا تو جب ادائیگی کا وقت آتا تھا تو وہ اس سے کہتا تھا کہ تم ادا کرو گے یا بڑھوتری دو گے پس اگر ادا کر دیتا تو لے لیتا ورنہ اپنے مال کو بڑھا دیتا اور دوسرے کو مہلت مل جاتی۔

(۷) وقال عطاء وعکرمۃ نزلت ھذہ الایۃ فی العباس رض بن عبد المطلب وعثمان رض بن عفان وکانا قد اسلفا فی التمر فلما حضر الجداد قال لھما صاحب التمر لا یبقی لی ما یکفی عیالی اذا اخذتما حظکما کلہ فھل لکما ان تاخذا النصف واضعف لکما ففعلا

ابی الحسن علی بن احمد الواحدی (متوفی ۴۶۸ھ) سورۂ بقرہ کی آیات کے متعلق عطاء اور عکرمہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ آیت حضرت عباس رض اور حضرت عثمان رض کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کھجور والوں کو قرض دیتے تھے۔ جب فصل کاٹنے کا وقت آتا تھا تو کھجور والا کہتا تھا کہ اگر آپ اپنا پورا حصہ لے لیں گے تو میرے پاس اتنا نہیں

فلما حل الاجل طلب الزيادة
(اسباب النزول ص ٦٤)

بچے گا جو میرے عیال کی کفالت کر سکے۔ اگر آپ اس وقت نصف سے لیں تو آئندہ اس کو دگنا کر کے ادا کر دوں گا پس وہ ایسا کرتے اور جب ادائگی کا وقت آتا تو زیادتی کے طالب ہوتے۔

(٨) انهم كانوا يدفعون المال على ان يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به (مفاتيح الغيب ٢: ٣٧٠ مطبوعہ مصر ١٣٠٨ھ)

رازی (متوفی ٦٠٦ھ) فرماتے ہیں: اپنا پیسہ دوسروں کو اس شرط پر دیتے تھے کہ ہر مہینہ مقدار معین (سود) لیں گے اور اصل رقم جوں کی توں برقرار رہے گی اور جب میعاد قرض گزر جاتی تو مدیون سے اس رقم کا مطالبہ کیا جاتا۔ اگر وہ ادا نہ کرتا تو دائن اپنے حق میں اضافہ اور قرض کی مدت میں توسیع کر دیتا۔ یہ تھا ربوٰ جس سے لوگ ایام جاہلیت میں معاملہ کرتے تھے

(٩) كان الرجل منهم يربي الى اجل ثم يزيد فيه زيادة اخرى حتى يستغرق بالشئ الطفيف مال المديون۔
(انوار التنزيل ١: ٢٠١ مطبوعہ مصر ١٣٤٤ھ)

بیضاوی (متوفی ٦٨٥ھ) لکھتے ہیں: ایک شخص کا کسی کے ذمے وقت مقررہ کے لیے کچھ قرض نکلتا تھا پھر وہ اس کو بڑھاتا جاتا تھا حتیٰ کہ مقروض کی ساری جائداد ایک چھوٹے سے قرض کے عوض غرق ہو جاتی تھی۔

(١٠) اهل الجاهلية كان احدهم اذا حل ماله على غريمه يطالبه به فيقول الغريم لصاحب الحق

خازن (متوفی ٧٤١ھ) کہتے ہیں جب قرض کی مدت ختم ہو جاتی تو قرض خواہ مقروض سے رقم کا مطالبہ کرتا۔ پھر قرضدار صاحب مال

زدنی فی الاجل حتی ازیدك فی
المال فیفعلان ذلك (لباب التاویل ۱: ۱۵۰ طبع مصر)

(۱۱) الربا نوعان: جلی وخفی .....
فاما الجلی فربا النسیئة وهو الذی کانوا
یفعلونه فی الجاهلیة مثل ان یؤخر
دینه ویزیده فی المال وکلما اخره
زاده فی المال حتی تصیر المائة عنده
الافا مؤلفة وفی الغالب لا یفعل
ذلك الا معدم محتاج (اعلام الموقعین
طبع عبدالحمید ۲: ۱۳۵)

(۱۲) یقول تعالی ناهیا عبادہ المؤمنین
عن تعاطی الربا واکله اضعافا
مضاعفة کما کانوا فی الجاهلیة
یقولون اذا حل اجل الدین
اما ان تقضی واما ان تربی فان
قضاه والا زاده فی المدة و
زاد الآخر فی القدر وهكذا
کل عام فربما تضاعف القلیل
حتی یصیر کثیرا مضاعفا
(تفسیر ابن کثیر ۱: ۴۴۰)

سے کہتا تو مجھے اور مہلت دیدے میں تیری
رقم بڑھا دوں گا پس وہ دونوں ایسا کرتے۔

ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں ربوٰ دو قسم
ہے: جلی و خفی۔ ربوٰ جلی درحقیقت ربوٰ
النسیہ ہے اور وہ زمانہ جاہلیت میں یوں تھا
کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر اور اصل میں
زیادتی کر دی جاتی تھی۔ چنانچہ ادائیگی میں
جتنی تاخیر ہوتی جاتی اصل میں اتنی ہی زیادتی
ہوتی حتیٰ کہ سو کے ہزاروں بن جاتے۔ اغلب
ہے کہ ایسا کرنے پر صرف نادار و محتاج
ہی مجبور ہوتا تھا۔

ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ) کہتے ہیں اللہ تعالیٰ
نے اپنے مومن بندوں کو ربوٰ کے دینے اور
اس کے دگنے چوگنے کرنے سے منع کیا ہے۔
جیسا کہ وہ جاہلیت کے زمانے میں کرتے
تھے۔ جب قرض ادا کرنے کا وقت آتا تھا
تو پوچھتے تھے تم قرض ادا کروگے یا رقم کو
بڑھاؤ گے۔ پس اگر ادا کر دیا (تو بس) ورنہ
ایک طرف سے مہلت کو بڑھا دیا جاتا تھا
اور دوسری طرف سے رقم کو اور اس طرح
ہر سال ہوتا رہتا تھا حتیٰ کہ ایک تھوڑی
سی رقم بڑھتے بڑھتے کئی گنا زیادہ
ہو جاتی تھی۔

۳۸ ۔ ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ:

(۱) ربٰو قرض کی ادائیگی میں مہلت کے عوض دیا جاتا تھا۔ صرف امام رازی فرماتے ہیں کہ یہ قرض کے دوران میں بھی ماہ بماہ ادا کیا جاتا تھا لیکن انھوں نے اس قول کی تائید میں کوئی روایتیں نہیں دی۔ وہ چھٹی صدی ہجری میں گذرے ہیں معلوم نہیں انھیں اس قسم کے ماہ بماہ ادا شدنی ربٰو کا علم پانچ سو سال سے زیادہ عرصہ گذرنے کے بعد کیسے ہوا کیونکہ متقدمین میں سے تو کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ممکن ہے ان کا ذہن ان کے اپنے وقت میں رائج صورتوں سے غیر شعوری طور پر متاثر ہوا ہو۔

(۲) سود اس وقت لگایا جاتا تھا جب مقروض ادائیگی رقم سے اپنی لاچاری ظاہر کر چکتا تھا۔ بعض اوقات مقروض بڑھوتری ادا کرنے کی پیش کش کرتا تھا (مجاہد، خازن، واحدی) اور بعض اوقات قرض خواہ اس کا مطالبہ کرتا تھا (قتادہ، مالک، رازی)۔

(۳) طبری اور واحدی والی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب جاہلیت میں اضعافاً مضاعفۃ کی صورت میں ہی ربٰو رائج تھا اور سورہ بقرہ والی آیات بھی اسی صورت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔

(۴) انھیں مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ ربٰو مقرر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ اصل رقم کو وقت مقررہ کے بعد دگنا کر دیا جاتا تھا۔ یعنی شرح سود سو فی صد مرکب تھی۔

(۵) طبری، بیضاوی، ابن قیم اور ابن کثیر کی تصریحات سے دکھائی دیتا ہے کہ تھوڑی سی رقم چند سالوں میں بڑھ کر ناقابل برداشت ہو جاتی تھی۔ اس قسم کا قرض لینے پر مفلس و محتاج ہی مجبور ہوتے ہوں گے جس کا اعتراف ابن قیم نے بھی کیا ہے۔

(۶) ان سب مثالوں میں صرف قتادہ والی مثال کا تعلق صریحاً خرید و فروخت

سے ہے لیکن انھوں نے بھی یہ ظاہر نہیں کیا کہ خرید صرفی ہوتی تھی یا تجارتی اور نہ یہی بتایا کہ مزید مہلت ملنے پر جو اضافہ ادا کرنا پڑتا تھا اس کی شرح کیا تھی۔

(۷) طبری اور واحدی کے علاوہ کسی نے شرح سود کا ذکر نہیں کیا اور ان دونوں نے بھی راس المال کو دگنا چوگنا کرنے کے علاوہ کسی اور شرح سود کا پتہ نہیں بتایا۔

ان امثال پر غور کرنے سے یہ واضح ہو جائے گا کہ چند اہم فصول Differentia غائب ہیں اور ان کے بغیر عرب جاہلیت میں رائج ربوٰ کی نوعیت کا صحیح فہم مشکل ہے۔ مثلاً یہ معلوم نہیں کہ اول مدت قرض میں سود لیا جاتا تھا یا نہیں۔ امام رازی نے ضرور ذکر کیا ہے کہ یہ ماہ بماہ لیا جاتا تھا لیکن ان کے اس قول کی صحت شک سے مبرا نہیں اس کے برخلاف مولانا مودودی صاحب نے خیال ظاہر کیا ہے کہ پہلی مدت میں سود نہ لیا جاتا تھا (۱)۔ دوم یہ نہیں بتایا گیا کہ اضعافاً مضاعفہ کے علاوہ کوئی معتدل شرح سود بھی موجود تھی یا نہیں۔ سوم یہ پتہ نہیں چلتا کہ پیداواری اور ریاستی کاموں میں ربوی سرمایہ استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ اگر دوم کے متعلق صحیح علم ہوتا تو سوم کے بارے میں استدلال کر سکتے تھے۔ اسی طرح اگر سوم کے متعلق اطلاع ہوتی تو دوم کے بارے میں استدلال کیا جا سکتا تھا۔ لیکن جب دونوں کے بارے میں خاموشی ہے تو ظن و قیاس ہی پر انحصار کرنا ہوگا اور یہیں غلطی کا امکان ہے۔ اللہ تعالیٰ سے التجا ہے کہ وہ ہمیں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی توفیق عطا فرماویں۔

اوپر کی سطور میں اضعف، اضعاف، تضعیف کے معنی دگنا کرنے کے لیے گئے ہیں۔ بعض اصحاب نے اس پر اعتراض کیا ہے اور اس کے معنی محض بڑھوتری

---

(۱) سود، ص ۲۵۸۔

کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اگر آپ ابن الاثیر کی النہایہ فی غریب الحدیث اور راغب اصفہانی کی المفردات فی غریب القرآن (جو دونوں مستند کتابیں ہیں) ملاحظہ فرمائیں تو ہمارے ترجمہ کی صحت واضح ہو جائے گی۔

۲۹۔ کاروباری ربٰو کے بارے میں مولانا ظفر احمد صاحب لکھتے ہیں:

"قتادہ اور سعید بن جبیر اور امام شافعی اور ابن العربی اور واحدی وغیرہ مفسرین بلکہ وہ تمام علماء جنھوں نے ربٰو جاہلی کی تفسیر میں لفظ بیع کا ذکر کیا ہے اس پر متفق ہیں کہ اہل عرب (بیع کے بعد) جب مدت پوری ہو جاتی تو اس وقت کہتے تھے تم رقم دو گے یا سود دو گے" (۱)۔ اس موقع پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں (۱) کیا اس ربٰو کی شرح پہلے سے مقرر ہوتی تھی؟ اور (۱۱) اگر ہوتی تھی تو وہ شرح کیا تھی؟ بہت کاوش کے باوجود ہمیں ان دونوں باتوں کے متعلق کوئی قابل وثوق اطلاع نہیں مل سکی۔ اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شرح سود پہلے سے مقرر نہیں ہوتی تھی اور اس کا فیصلہ اس وقت کیا جاتا تھا جب خریدار قیمت ادا کرنے سے اپنی معذوری ظاہر کر چکتا تھا تو خریدار کا موقف بہت کمزور ہو جاتا ہے اور اس کی اس کمزوری سے بائع بے جا فائدہ اٹھا کر اپنی من مانی شرائط منوا سکتا ہے اور ظلم کا احتمال قوی ہو جاتا ہے۔ دوسری صورت میں چونکہ بیع کے متعلق کسی معتدل شرح ربٰو کا ذکر نہیں ملتا اس لیے مجبوراً یہی ماننا پڑے گا کہ بیع اور نقد قرض پر ایک ہی طریقہ سے ربٰو عائد ہوتا تھا یعنی زر اصل کو دگنا کر دیا جاتا تھا۔ یہ دونوں صورتیں تجارت کے لیے غیر موزوں ہیں۔ عام طور پر کوئی تاجر ان حالات میں نفع نہیں کما سکتا اس لیے جو ادھار سودے ہوں گے وہ تجارتی نہیں بلکہ صرفی قسم کے ہوں گے، کیونکہ ایسا سودا کرنے پر جس میں کسی معتدل شرح سود کا پہلے سے فیصلہ نہ ہو چکا

۱؎ رسالہ کشف الدجیٰ عن وجہ الربٰو۔

ہو کوئی محتاج شخص ہی مجبور ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر بیع کے سلسلے میں جب بھی ربٰو کا ذکر ہو تو اس کا تعلق صرفی اور احتیاجی قسم کے معاملات سے ہوگا نہ کہ نفع آور معاملات سے۔

۴۰۔ طبری کے اس قول سے "کان ربا یتبایعون بہ فی الجاھلیۃ" یعنی زمانۂ جاہلیت میں باہمی خرید و فروخت سود سے کیا کرتے تھے بعض ائمہ دین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان دنوں عربوں میں تجارتی سود موجود تھا۔ ہماری مؤدبانہ عرض ہے کہ اس استدلال کی درستی میں شک کی گنجائش ہے۔ اس سے پہلے پیرا میں دکھایا گیا ہے کہ بیع کے بارے میں جہاں بھی ربٰو کا ذکر ہو وہ صرفی اور احتیاجی معاملات کے بارے میں ہوگا نہ کہ تجارتی معاملات کے متعلق۔ نیز اگر ہم اپنے گھر کے استعمال کے لیے چند سیر گیہوں ادھار خرید لیں تو اس خرید پر بھی طبری کا مقولہ چسپاں ہو سکے گا۔ اس لیے اس مقولہ کو تجارت سے منسلک کرنا درست نہیں۔

۴۱۔ بعض اصحاب نے بخاری کی اس حدیث سے (جس میں ایک روح اپنے اعمال کے متعلق کہتی ہے) "کنت انظر الموسر و اتجاوز عن المعسر" لفظ موسر اور دوسری حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے "لی الواجد یحل عقوبتہ و عرضہ" لفظ واجد لے کر ان کے معنی امیر یا مالدار کیے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اصحاب ثروت تجارت ہی کے لیے قرض لیتے ہوں گے۔ لیکن یہ فرض کر لینا کہاں تک درست ہے کہ فارغ البال آدمی تجارت ہی کے لیے قرض لیتا ہے؟ ایسے آدمی کو بھی کئی دفعہ اپنی ذاتی اور صرفی ضروریات کے لیے قرض لینے کی حاجت ہوتی ہے۔ مثلاً سرکاری افسر اکثر حکومت سے قرض لے کر ہی موٹر کار خریدتے ہیں اور کئی ملازم حکومت سے قرض لے کر بچوں کی تعلیم، علاج، شادی اور رہائشی مکان کی تعمیر کا انتظام کرتے ہیں۔ اس لیے ان احادیث سے یا اس قسم کی اور احادیث سے جن میں کھاتے پیتے لوگوں کا ذکر ہے یہ استدلال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کے

قرض نفع آور کاموں ہی کے لیے تھے الا جب ان میں اس امر کی تصریح کی گئی ہو لیکن ایسی کوئی روایت اب تک ہماری نظر سے نہیں گذری جس میں یہ صراحت موجود ہو۔

۲۴۔ عرب میں تجارت کے لیے جگہ جگہ یکے بعد دیگرے بازار لگتے تھے سال میں درجن سے زیادہ بازاروں کا ذکر ملتا ہے۔ بعض میں ہندوستان تک کے تاجر شامل ہوتے تھے (۱)۔ ان بازاروں کے متعلق کافی تفصیلات مذکور ہیں۔ مثلاً کہاں اور کس ماہ میں بازار لگتا تھا۔ اس میں کہاں کہاں سے اور کس کس قسم کی چیزیں آتی تھیں۔ اس کا طریقہ خرید کیا تھا مثلاً کہیں کنکر پھینک کر فیصلہ ہوتا تھا، کہیں انگلی کے اشارہ سے اور کہیں ہاتھ لگانے سے۔ بازار کا مہتمم کون تھا۔ اس کے حقوق کیا تھے اور اسے کیا فائدے حاصل تھے، وغیرہ وغیرہ۔ مگر اس کا ذکر نہیں ملتا کہ آیا سودے نقد قیمت پر طے ہوتے تھے یا ادھار پر۔ اگر ادھار رائج تھا تو شرح سود کیا تھی؟ اور ادھار خریدنے والے تاجر ہوتے تھے یا اشیاء کو صرفی استعمال میں لانے والے؟ لیکن جو امان نامہ طائف کی وادی 'وج' کے بنو ثقیف کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمایا تھا اس میں یہ شرط موجود ہے کہ اگر شے مرہونہ پر قرض سوق عکاظ میں دیا گیا ہے تو اس کی ادائیگی راس المال کی صورت میں عکاظ ہی میں ہوگی۔ اس سے یہ استنباط تو کیا جا سکتا ہے کہ ان بازاروں میں رہن پر ادھار معاملات ہوتے تھے لیکن ان پر سود لینے کے بارے میں کچھ اطلاع نہیں ملتی۔ اور اگر نقد قرض کی طرح یہاں بھی راس المال کو دگنا اور چوگنا کر دیا جاتا تھا تو ایسی بھاری شرح سود پر تجارت کرنا محال ہے۔ اسی امان نامہ میں مرقوم ہے کہ بنو ثقیف

---

(۱) 'عرب و ہند عہد رسالت میں' از قاضی اطہر صاحب مبارک پوری، ایڈیٹر البلاغ، بمبئی، ص ۱۰۸۔

کے علاوہ ان کے حلیف یا تاجر کے لیے بھی انھیں کے مطابق مراعات ہیں" (۱)
لفظ تاجر کے استعمال سے بعض اصحاب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تجارتی سود ان
میں رائج تھا، اور ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن یہ تاویل محل نظر ہے۔ اس فرمان سے
یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تاجر تھوک فروش تھے اور خوردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار
بیچ کر اس پر ربٰو وصول کرتے تھے۔ ممکن ہے یہ معاملات صرفی قسم کے ہوں۔
پیرا ۳۹ و ۴۰ کی معروضات کے پیش نظر مؤخرالذکر صورت کا زیادہ امکان ہے۔

۴۳۔ اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ ہمارے مؤرخوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے حالات کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے کسی
چھوٹے سے چھوٹے یا خفی سے خفی معاملہ کو، خاص طور پر جب اس کا تعلق کسی
دینی حکم سے ہو، نظرانداز نہیں کیا۔ احادیث اور تفسیر کی ان گنت کتابیں اس کی
شاہد ہیں لیکن اس ضخیم اور وسیع خزانہ میں:

(۱) کسی جگہ پر بھی پیداواری قرض پر ربٰو کا ذکر نہیں ملتا، اور

(۲) تحریم ربٰو کی آیات کے شان نزول کے بارے میں جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں سے
جن کی وضاحت موجود ہے وہ انھیں زراعت سے منسلک کرتی ہے حالانکہ ان کا تعلق قریش
سے ہے جو تاجر پیشہ لوگ تھے (پیرا ۳۱)۔

یہ مانا گیا ہے کہ عرب جاہلیت میں ربوی معاملات عام تھے۔ قرآن مجید نے
ربٰو کی ممانعت کو خاص اہمیت دی ہے اور اس حکم کے توڑنے والوں کو
نہایت سخت سزا کی دھمکی ملی ہے۔ اہل مکہ کا گذر تجارت پر تھا۔ لیکن ہمارے
مفسرین کو اس اہم حکم کی تشریح کے لیے مکہ کی زندگی سے جو واقعات ملے ہیں
وہ زراعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس بات کو بھی پیش نظر رکھیے کہ مکہ

---

(۱) سیاسی وثیقہ جات مرتبہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب، مترجمہ مولانا ابو یحییٰ امام خاں
صاحب۔ شائع کردہ مجلس ترقی ادب لاہور۔ ص ۱۶۹/۱۶۹ ۔

غیر ذی زرع ، یعنی بنجر جگہ ہے ۔ کیا ان حالات میں یہ استنباط غلط ہو گا کہ قریش تجارت کے لیے سودی سرمایہ استعمال نہ کرتے تھے ؟ ورنہ یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ جب اس کمزور اقلیت کی زندگی سے جس کا تعلق زراعت سے تھا ، مثالیں لی گئی ہیں تو اس طاقت ور اکثریت کو جو تجارت کرتی تھی کیوں یک قلم نظر انداز کر دیا گیا ہے ۔

۴۴ ۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اوپر بیان کردہ صورت حال کے ہوتے ہوئے ائمہ دین سینکڑوں سالوں سے متفقہ طور پر ہر قسم کے سود کو کیوں حرام قرار دے رہے ہیں ؟ چاہے وہ احتیاجی ہو یا زرعی ، چاہے وہ پیداواری ہو یا ملکی ۔ ہمیں چند اسباب سوجھتے ہیں ، جن میں سے بعض کی طرف پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے ، مثلاً :

(۱) اس مسئلہ کے تاریخی پہلو پر اچھی طرح غور نہیں ہوا ۔

(۲) ائمہ دین نے تقویٰ کی وجہ سے ایک حرام چیز کی ہر شکل سے اجتناب کو بہتر سمجھا چاہے بعض شکلوں کے متعلق انھیں شک ہی ہو اور چونکہ اس وقت کے معاشی حالات میں اس سے ملک اور قوم کی ترقی کو ضرر پہنچنے کا احتمال نہ تھا اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہوا ۔

(۳) جب وہ زمانہ آیا کہ فقہ کی رائج الوقت تاویل اور معاشی ضروریات میں تضاد پیدا ہو گیا اس وقت مسلمانوں نے اپنے اوپر اجتہاد کے دروازے بند کر لیے ہوئے تھے اور اس مشکل کو حل کرنے کا کوئی نیا راستہ نہ نکالا جا سکا ۔

(۴) ایک ایسی حدیث پر بھروسہ کیا گیا ہے جس کی صحت مشکوک ہے ۔

(۵) فلسفہ یونان کا اثر ۔

شق (۲) کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حسب ذیل دو مقولے خاص طور پر قابل توجہ ہیں :

(ل) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق ہے اور آپؐ اس کی تشریح بیان فرمانے سے پہلے وصال فرما گئے، لہٰذا سود کو بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ تک ہو۔

(ب) ہم نے نوے فی صدی حلال کو ربٰو کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے (۱)

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حرام کردہ ربٰوا کی نوعیت سے اچھی طرح واقف تھے۔ پھر بھی تقوٰی کی وجہ ربٰو سے ملتے جلتے سب معاملات سے آپ نے پرہیز فرمایا اور دوسروں کو بھی پرہیز کی تلقین فرمائی۔ ان ملتے جلتے اور مشکوک معاملات کی تعداد اس قدر زیادہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اپنے قول کے مطابق حلال میں نوے فی صد تک پہنچ جاتی ہے غور فرمایئے کہ ربٰو کی ممنوع چراگاہ کے اردگرد کس قدر وسیع حاشیہ ہے۔ اب اگر ملک و ملت کی خاطر اس کی وسعت کو کم کرنے کی حاجت ہو تو اس مقصد کے لیے جستجو ممنوع نہ ہونی چاہیے۔

۴۵ - جس حدیث کا اوپر شق (م) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "حدیث میں یہ صراحت ہے کہ کل قرض جر منفعۃ فھو وجہ من وجوہ الربا (بیہقی) اور کل قرض جر نفعا فھو ربا (مسند حارث بن اسامہ) یعنی ہر وہ قرض جس سے نفع اٹھایا جائے ربٰوا ہے۔ بعض لوگ اس حدیث کی صحت پر اس دلیل سے کلام کرتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے لیکن جو اصول اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے اسے تمام فقہائے امت نے بالاتفاق قبول کیا ہے۔ یہ قبول عام حدیث کے مضمون کو قوی کر دیتا ہے خواہ روایت کے حساب سے اس کی سند ضعیف ہو" (۲) مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار

۱؎ مسئلہ سود از مولانا محمد شفیع صاحب۔

۲؎ سود، ص ۲۲۶۔

فرمایا ہے۔(۱) دوسری طرف سید مناظر احسن صاحب گیلانی کی رائے میں "واقعہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا حدیث خواہ فقہ میں جس درجہ بھی مشہور ہو مگر محدثین کے اصول سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے راویوں میں سوار بن مصعب ایک ایسا شخص ہے جس سے حدیث روایت کرنا محدثین نے ترک کر دیا ہے" (۲)۔ گیلانی صاحب کے اس قول کی کئی اور بزرگان دین نے بھی تائید کی ہے لیکن ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب نے اس حدیث کو بڑی تفصیل سے پرکھا ہے اور تحقیق کا ایک نادر اور قابل قدر نمونہ پیش کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں، "دوسری، تیسری، چوتھی ہجری تک اس حدیث کا نام ونشان نہیں ملتا۔ صحاح وسنن کی کتابیں اس سے خالی ہیں۔ یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل، ان کے صاحبزادے اور شاگرد کا جمع کردہ مبسوط ترین مسند بھی اس سے محروم ہے۔ یکایک پانچویں صدی ہجری میں بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) کی سنن میں ایک باب کا عنوان نظر آتا ہے: کل قرض جر منفعة فهو ربا (ج ۵ ص ۳۴۹/۳۵۰) اس میں یہ حدیث یوں نظر آتی ہے۔ اخبرنا ابو عبد الله الحافظ نا ابو سعيد بن ابي عمرو قال نا ابو العباس محمد بن يعقوب ثنا ابراهيم بن منقذ (وفي نسخة اخرى سعد) حدثني ادريس ابن يحيى عن عبد الله بن عياش قال حدثني يزيد بن ابي حبيب عن ابي مرزوق التجيبي عن فضالة بن عبيد صاحب النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا موقوف (ایضاً ص ۳۵۰) یعنی صحابی رسول اللہ فضالہ بن عبید نے فرمایا کہ ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے ربوا کی شکلوں میں سے ایک ہے۔ یہاں دو امور لائق توجہ ہیں۔ اولاً اب تک یعنی پانچویں صدی ہجری تک اس حدیث کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچ پاتا۔ صحابی تک موقوف ہو جاتا ہے۔ ثانیاً ابھی تک اس میں تعریف کی جامعیت نہیں آئی۔ الفاظ بہت حد تک وہی ہیں جو سو ڈیڑھ سو سال بعد لسان العرب میں راہ پا گئے یعنی کل قرض

۱؎ مسئلہ سود، ص ۱۰ و ۷۹۔

۲؎ اسلامی معاشیات، ص ۳۳۲ -

جب منفعۃ لیکن ابھی تک فھو وجہ من وجوہ الربا (یعنی ربوی شکلوں میں سے ایک شکل ہے) کا غیر قطعی انداز بیان موجود ہے۔ لغت کی جنتری کے ذریعہ غیر قطعیت کے بل نکل جانے کے بعد دسویں صدی ہجری میں سیوطیؒ (متوفی ۹۱۱ھ) کی جامع الصغیر (مطبوعہ مصر ۱۹۵۴ء) میں کل قرض جر منفعۃ فھو ربا کی صورت میں یہ حدیث موجود ہے (ص ۹۴)۔ اس عرصے میں عمل ارتقاء نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہو کر یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان بن گیا ہے۔ حوالے کے لیے سیوطی نے ایک گمنام مسند حارث بن محمد بن ابی اسامہ کا نام دیا ہے، جو موجودہ زمانے تک علامہ زرکلی جیسے ماہر کتاب شناس کے علم میں نہیں آیا اور جس کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ لہ مسند لم یرتبہ (الاعلام ذیل حارث بن محمد بن ابی اسامہ یعنی حارث بن محمد کا ایک مسند ہے جسے انھوں نے ترتیب نہیں دیا۔ مگر امام سیوطی کی احتیاط لائق توجہ ہے کہ انھوں نے حدیث کے آگے یہ واضح کر دیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اسی دسویں صدی کے اواخر کے ہندوستانی محدث امام علی المتقی برہان پوریؒ (متوفی ۹۷۵ھ) کے مشہور کنز العمال (مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۱۲ھ) کے فصل فی لواحق کتاب الدین (ج ۳ ص ۶۶۵ میں نمبر ۷۰۸۸) کے تحت یہی حدیث انھیں الفاظ اور اسی حوالے (الحرث عن علی) سے درج ہے مگر اتنی ترقی کے ساتھ کہ حرف ض (مخفف ضعیف) کا اشارہ ساقط ہے۔ یعنی ان چند سالوں میں یہ حدیث ضعیف نہیں رہی۔ تقریباً سو سال کی مزید مدت گزرنے پر اس کے مدارج میں اور اضافہ ہوا۔ گیارھویں صدی ہجری کے مصری عالم شیخ علی بن احمد العزیزی (متوفی ۱۰۷۰ھ) نے سیوطیؒ کی جامع الصغیر کی شرح السراج المنیر (مطبوعہ ۱۲۵۷ھ) میں اسے حسن لغیرہ قرار دیا (ج ۲ ص ۹۲) اور اب چودھویں صدی میں ہمارے ملک کے مشہور عالم مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ 'مسئلہ سود' میں اس حدیث کے بارے میں فیض القدیر اور سراج المنیر کی رائیں نقل کرنے کے بعد اپنا حکم یہ صادر فرمایا کہ: بہر حال یہ روایت محدثین کے

نزدیک صالح عمل ہے اس لیے اس کو استدلال میں پیش کیا جا سکتا ہے" (۱)
جن کتابوں میں یہ حدیث مذکور ہے انھیں شاہ ولی اللہ صاحب نے تیسرا درجہ دیا ہے اور ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔ " ان میں صحیح۔ حسن۔ ضعیف۔ معروف۔ غریب۔ شاذ۔ منکر۔ خطا و ثواب۔ ثابت و مغلوب ہر قسم کی حدیثیں شامل ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ان محدثین کی غرض محض احادیث کو جمع کر دینا تھا" (۲)۔ نیز اس حدیث میں زیادتی کا بطور شرط معاملہ ہونے کا ذکر نہیں اور غیر مشروط زیادتی خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی ہے اور اسے سراہا ہے۔ امام مسلم نے اس موضوع پر ایک مستقل باب اس عنوان سے باندھا ہے: باب من استسلف شیئاً فقضی خیراً منه وخیرکم احسنکم قضاءً موطا میں امام مالک نے روایت کی ہے ابو رافع سے جو مولا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا ایک چھوٹا اونٹ، جب صدقے کے اونٹ آئے آپ نے مجھے حکم کیا ویسا ہی اونٹ ادا کرنے کو، میں نے کہا یا رسول اللہ صدقے کے اونٹوں میں سب اونٹ اچھے بڑے بڑے ہیں چھ چھ برس کے۔ آپؐ نے فرمایا ان میں سے دیدے۔ اچھے وہ لوگ ہیں جو قرض اچھے طور سے ادا کریں۔ اس حدیث کے عربی الفاظ یوں ہیں:
عن یحیی عن مالک عن زید بن اسلم عن عطا بن یسار عن ابی رافع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسلف من رجل بکرا فقدمت علیه ابل من ابل الصدقة فأمر ابا رافع ان یقضی الرجل بکره فرجع الیه ابو رافع فقال لم اجد فیها الا خیاراً رباعیاً فقال اعطه ایاہ. ان خیار الناس احسنهم قضاء (کتاب البیوع) مسند احمد بن حنبل میں منقول ہے: حدثنی یحیی عن مسعر عن محارب قال سمعت جابر بن عبد اللہ یقول کان لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم دین فقضانی و زادنی (جلد ۳ کتاب البیوع ص ۳۰۹)
یعنی حضرت جابر بن عبد اللہ کہتے تھے کہ ان سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا۔

لہ ماہنامہ فکر و نظر بابت نومبر ۱۹۶۳، ص ۷۸ تا ۹۹۔
۲ہ نعمۃ اللہ البالغہ از مولانا عبد الحق حقانی ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱، ص ۲۹۸۔

تھا جسے لوٹاتے وقت اصل پر اضافہ فرما دیا۔

۴۸- حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہؓ اور عبیداللہؓ ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے تھے۔ بصرہ کے گورنر ابوموسیٰ اشعریؓ کو بیت المال کی کچھ رقم دربار خلافت میں بھیجنی تھی۔ یہ انھوں نے صاحبزادوں کو بطور قرض دیدی کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم خلیفہ کے حضور پیش کر دیں۔ جب رقم لے کر خلیفہ کے حضور پہنچے تو حضرت عمرؓ نے اعتراض کیا کہ اگر خلیفہ کے لڑکوں کے علاوہ کوئی اور ہوتا تو گورنر اس سے یہ رعایت نہ کرتا اور پورے منافع کا مطالبہ کیا۔ صاحبزادوں میں سے ایک نے عرض کیا کہ اگر تجارت میں نقصان ہوتا تو ہم سے پوری رقم وصول کی جاتی اس لیے منافع ہمیں ملنا چاہیے۔ آخر کار لوگوں کے مشورہ سے قراض یعنی مضاربت کی طرح آدھا منافع وصول کرنے پر فیصلہ ہوا۔ اس واقعہ میں دو باتیں غور کے لائق ہیں۔ ایک یہ کہ دینے والے یعنی گورنر بصرہ نے رقم بطور قرض دی تھی۔ دوسرے یہ کہ صاحبزادے نقصان برداشت کرنے کے ذمہ دار تھے اس لیے یہ معاملہ قراض یعنی مضاربت کا نہیں ہو سکتا تھا جس میں نقصان رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے، بلکہ قرض کا ہی رہے گا۔ اس لیے اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کم ازکم اس وقت تک اس حدیث پر کہ کل قرض جر منفعۃ فھو الربا عمل نہ ہوتا تھا۔ ورنہ حضرت عمرؓ اسے جائز نہ سمجھتے کہ نفع کا ایک حصہ بحق حکومت لے لیں۔ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گروی کے جانور پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے اور دودھ دینے والے جانور کو دوہا جائے جب کہ وہ گروی ہو۔ سواری کرنے والے اور دودھ پینے والے پر اس کا خرچ ہے۔"

اس حدیث میں سواری اور دودھ سے انتفاع کو خرچ کی حد تک محدود نہیں کیا گیا۔ خرچ سے زیادہ جو فائدہ اٹھایا جائے گا اس سے منع نہیں کیا اور یہ

زائد فائدہ قرض پر منفعت ہو گی۔ ان حالات میں یہ استدلال درست معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث یعنی "قرض جر منفعۃ فھو الربا" قابل اعتبار نہیں ہے۔

۴۹۔ بعض فقہا کی رائے میں ربٰو کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک کا مال دوسرا بغیر کسی عوض کے لے جاتا ہے (۱)۔ اس علت کا ذکر نہ تو قرآن مجید میں کہیں ملتا ہے اور نہ ہی یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول سے براہ راست اخذ کی جا سکتی ہے۔ اسلام کی ملکی فتوحات کی ابتدا عراق و شام سے ہوئی۔ ان ممالک کے فتح ہونے کے بعد رومیوں اور یونانیوں سے خلط ملط عام ہو گیا اور انھوں نے قدرتاً ایک دوسرے کے خیالات پر اثر ڈالنا شروع کر دیا۔ اس طرح اسلام اپنی زندگی کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ ارسطو کا قول ہے کہ روپیہ بانجھ ہے اور اسی کا پرتو مندرجہ بالا دلیل میں نظر آتا ہے۔ چونکہ ارسطو کے نزدیک روپیہ بار آور نہیں ہے اس لیے اسے دوسرے کو عاریتاً دینے سے زیادہ لینے کا حق نہیں پہنچتا مگر اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے جن میں نمو کی قابلیت ہے اور ثمن پر زکوٰۃ عائد کر کے اس کے بانجھ پن سے انکار کر دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص آپ کی ایک مثمر چیز مانگ کر لے جائے تو کیا یہ معقول بات نہیں کہ وہ آپ کو اس کا صلہ ادا کرے خاص طور پر جب کہ وہ اسے نفع آور کام میں استعمال کر رہا ہو۔ جو لوگ سود کو مال بے عوض تصور کرتے ہیں وہ بظاہر اسلامی قدروں کے مقابلہ میں ارسطو کے قول سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔

۵۰۔ شق (۳) کے متعلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "یہاں

---

(۱) اسلام کے معاشی نظریے از محمد یوسف الدین صاحب ج ۲، ص ۶۰۹ بحوالہ امام رازی۔

اشارتاً یہ کہہ دینا بے جا نہ ہوگا کہ اس زمانہ میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی اصل وجہ یہی ہے کہ ہماری دینی تعلیم سے قرآن اور سیرت محمدی کا مطالعہ خارج ہو گیا ہے اور اس کی جگہ محض فقہ کے کسی ایک سسٹم نے لے لی ہے اور یہ تعلیم بھی اس طرح سے دی جاتی ہے کہ ابتدا ہی سے خدا اور رسول کے منصوص احکام اور ائمہ کے اجتہاد کے درمیان حقیقی فرق و امتیاز طالب علم کے پیش نظر نہیں رہتا۔ حالانکہ کوئی شخص جب تک حکیمانہ طریق پر قرآن میں بصیرت حاصل نہ کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کا بغور مطالعہ نہ کرے وہ اسلام کے مزاج اور اسلامی قانون کے اصول کو نہیں سمجھ سکتا۔ اجتہاد کے لیے یہ چیز ضروری ہے اور تمام عمر فقہ کی کتابیں پڑھتے رہنے سے بھی یہ حاصل نہیں ہو سکتی"(۱) ہمیں مولانا صاحب کی تشخیص اور علاج دونوں سے اتفاق ہے مگر یہ علاج دیر طلب ہے اور ہماری ضرورت فوری۔ ان حالات میں۔ صاحب ذوق سے امید رکھنی چاہیے کہ وہ حتی المقدور جستجو میں شامل رہے گا اور اگر نیت نیک ہے، تو انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ کا حل مل جائے گا۔ فرداً فرداً جو کمی موجود ہے وہ شاید اجتماعی طور پر دور ہو سکے۔ بلکہ اس زمانے میں فاصلے اس طرح مٹ گئے ہیں کہ دور دور کے ممالک کے لوگوں کے لیے باہمی تعاون ممکن ہو گیا ہے اور وہ ہر علمی معاملے میں ایک دوسرے کی مدد کر سکتے ہیں۔ مزید براں حج کے بابرکت فریضہ نے ہمیں ایسا نادر موقع دے رکھا ہے کہ دنیا کے ہر حصہ سے علماء اکٹھے ہو کر اپنے مسائل کا حل سوچ سکتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور باہمی مشاورت سے بڑے پیمانہ پر اجتہاد کی کوئی صورت نکالیں۔

۵۱۔ ہماری تحقیق کے مطابق عرب جاہلیت میں ربوٰ کی جو صورت رائج تھی وہ تجارت اور دوسرے نفع آور کاموں کے لیے غیر موزوں تھی۔ یعنی اس وقت

۱؎ سود، ص ۱۰۰، نوٹ ۱۔

ایسے کاموں میں سودی سرمایہ کے استعمال کا امکان نہیں ہے۔ اگر یہ استدلال درست ہے تو قرآن کی مذکورہ حرمت کا اطلاق پیداواری سود پر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ حرمت انہیں شکلوں تک محدود ہے جو ان دنوں عرب میں متداول یا معروف تھیں یا جن میں ان شکلوں کی علت حرمت پائی جاتی ہے یعنی جن میں ظلم کا امکان غالب ہے۔ اس استدلال پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ربوٰ کی حرمت ان شکلوں تک محدود ہے جو ان دنوں عرب میں پائی جاتی تھیں تو ایک شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ خمر سے مراد اس قسم کی شرابیں ہیں جو اس وقت عرب میں بنا کرتی تھیں اور قرآن کے سارے احکام ان حالات اور معاملات کیلئے مخصوص ہو جاتے ہیں جو عرب میں ان کے نزول کے وقت پائے جاتے تھے (۱)۔ مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں "اگر خدانخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ شراب حرام تھی جو خراب قسم کے برتنوں میں سڑا کر بنائی جاتی تھی۔ اب تو صفائی ستھرائی کا بڑا انتظام ہے" (۲)۔ پیرا (۷) میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے مجملاً عرض ہے کہ ربوٰ کے لغوی معنی بڑھوتری کے ہیں اور چونکہ ہر قسم کی بڑھوتری کو ممنوع قرار دینا مقصود قرآن نہیں اس لیے لفظ ربٰوا پر الف لام آنے سے وہی بڑھوتری ممنوع ہوگی جو ان دنوں ربو کہلاتی تھی یا وہ جس میں علت حرمت پائی جائے۔ ربوٰ کی جتنی شکلیں ان دنوں موجود تھیں ان میں امکان ظلم تھا اور قرآن پاک نے بھی اس علت کی طرف اشارہ کیا ہے لا تظلمون ولا تظلمون پس اگر ربوٰ کی کوئی ایسی شکل ہمارے سامنے آتی ہے جو اس وقت موجود نہ تھی تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس میں ظلم کا امکان غالب ہے کہ نہیں۔ اگر ہے تو اس پر حرمت عائد ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف "خمر" کے لغوی معنی خمار یا نشہ آور چیز اور مشروب مسکر کے ہیں (۳)۔ اور یہاں الف لام آنے سے مفہوم استغراق لیا جائے گا

۱؎ سود از مولانا مودودی صاحب ص ۲۱۸ و ۲۲۰۔

۲؎ مسئلہ سود، ص ۱۰۸۔

۳؎ قاموس منتہی الارب، تاج العروس۔

نہ کہ عہد اور اس طرح ہر وہ مشروب جو نشہ آور ہو ممنوع سمجھا جائے گا۔ ربٰو کی صورت میں استغراق ممکن نہیں اور خمر کی صورت میں ممکن ہے۔ یہی دونوں میں وجہ تفریق ہے اور اسے نظر انداز کرنے سے ہی معترضین کو متذکرہ بالا غلط فہمی ہوئی ہے اس کے علاوہ جہاں ربٰو کی حرمت کی علت اس میں ظلم کا غلبہ ہے وہاں خمر کی حرمت کی علت اس کی نشہ آور خاصیت ہے۔ اگر شراب کی کوئی قسم جو آج کل ملتی ہے عرب جاہلیت میں موجود نہ تھی تو وہ حرام نہ ہوگی جب تک کہ اس میں سکر کی علت نہ ہو۔ اسی طرح اگر عرب جاہلیت میں سود کی کوئی شکل مثلاً پیداواری مفقود تھی تو وہ قرآنی حرمت کی زد میں نہ آئے گی جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس میں وہی برائی پائی جاتی ہے جو اس وقت کی رائج شکلوں میں جزو مشترک تھی یعنی ظلم کا غلبہ۔ سوال کے موخر الذکر پہلو پر بحث آئندہ صفحات میں سلے گی۔

۵۲۔ ہمارے اس نظریہ پر کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں میں سودی سرمایہ کے استعمال کا امکان نہیں تھا اعتراض کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ تھوک کی تجارت میں یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے کہ ایک تھوک کا تاجر اپنے خردہ فروش مستقل گاہکوں کو قرض پر مال دے کر قیمت کی ادائیگی کے لیے مہینہ دو مہینہ کی مہلت بلا سود دے اور اس مدت کے اندر قیمت ادا نہ ہونے کی صورت میں مزید مہلت سود لگا کر دے"۱؎۔ اس کا جواب پیرا ۴۹ میں موجود ہے۔ مزید صراحت کے لیے عرض ہے کہ مندرجہ بالا قول موجودہ زمانہ کے رواج پر مبنی ہے جس میں ایک معتدل شرح سود کا پہلے ہی سے فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے اور اس کے مطابق مقررہ مہلت کو بڑھانے پر سود ادا کیا جاتا ہے۔ تجارت کے ادھار معاملات کے لیے یہ ایک اہم شرط ہے مگر اس کا پتہ عرب جاہلیت میں نہیں ملتا۔ وہاں تو ربٰو کی ایک ہی قسم بیان کی گئی ہے یعنی سو فی صد مرکب۔ اتنا زیادہ سود ادا

۱؎ سود، از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۲۰۱، نوٹ ۱۔

کرکے تجارت تو نہیں چل سکتی۔ اس لیے یہ فرض معترضین پر عائد ہوتا ہے کہ وہ جاہلیت کے زمانے سے ایسی مثالیں پیش کریں جن میں سود معتدل شرحوں پر وصول کیا گیا ہو ورنہ ان کا اعتراض بے جان ہے۔

۵۳۔ اس زمانہ کی تجارت کا نقشہ مولانا مودودی صاحب نے یوں کھینچا ہے "نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب کے عہد میں یہ درآمدی تجارت زیادہ تر دو گروہوں کے ہاتھ میں تھی۔ ایک قریش اور ثقیف اور دوسرے یہود۔ لیکن یہ لوگ مال درآمد کرکے صرف تھوک فروشی ہی کرتے تھے۔ اندرون ملک کی چھوٹی چھوٹی بستیوں اور قبائلی ٹھکانوں میں خردہ فروشی کرنا ان کا کام نہ تھا نہ ہو سکتا تھا۔ ورنہ قبائل اس بات کو کبھی گوارا کر سکتے تھے کہ سارے تجارتی فائدے یہی لوگ لوٹ لے جائیں اور ان کے اپنے آدمیوں کو اس اجارہ داری میں گھسنے کا کسی طرف سے راستہ نہ ملے۔ اس لیے تھوک فروش کی حیثیت سے یہ لوگ اندرون ملک کے خردہ فروش تاجروں کے ہاتھ لاکھوں روپے کا مال فروخت کرتے تھے اور اس کا ایک معتد بہ حصہ ادھار فروخت ہوتا تھا۔ شاید دنیا میں تھوک فروش اور خوردہ فروش کے درمیان کبھی اور کہیں خالص نقد لین دین کا طریقہ رائج نہیں رہا ہے۔ اس لین دین میں ادھار بالکل ناگزیر ہے جس سے کبھی مفر نہ تھا۔ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ صرف عرب ہی میں اس وقت یہ لین دین بالکل نقدا نقد کی شرط پر ہوتا تھا اور قرض کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا تو عقلاً بھی یہ قابل قبول نہیں ہے اور تاریخی طور پر بھی یہ غلط ہے جیسا کہ میں آگے چل کر بتاؤں گا" (۱) تاریخی ثبوت کا جو وعدہ مولانا نے فرمایا ہے اس کے متعلق حسب ذیل عبارت کے علاوہ مجھے اور کچھ نہیں ملا۔ "اب خود عرب کے مالی معاملات کو دیکھیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھے۔ میں پہلے یہ بتا چکا ہوں کہ عرب کی ضروریات

---

(۱) سود، از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۲۵۰۔

کے لیے غلہ اور شراب زیادہ تر یہودی درآمد کرتے تھے اور باقی دوسرا سامان زیادہ تر مکہ اور طائف کے تاجر بیرونی علاقوں سے لاتے تھے۔ میں یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ قریش اور ثقیف اور یہود کا یہ سارا کاروبار تھوک فروشی کی حد تک تھا۔ اندرون ملک میں خردہ فروشی دوسرے لوگ کرتے تھے اور وہ ان تھوک فروشوں سے مال خرید کر لے جایا کرتے تھے۔ میں یہ بھی بتا چکا ہوں کہ تھوک فروشوں اور خردہ فروشوں کے درمیان بالکل نقدا نقد کی شرط پر کاروبار دنیا میں کبھی نہیں رہا ہے اور عرب میں بھی نہیں تھا۔ اس کے بعد ذرا ان روایات کو ملاحظہ فرمایئے جو آیت ربوٰ کی تفسیر میں عہد رسالت سے قریب کے زمانہ کے مفسرین سے منقول ہوئی ہیں۔ ضحاک ذروا مابقی من الربوا کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

(۱) کان ربا یتبایعون بہ فی الجاھلیۃ

یہ وہ سود تھا جس کے ساتھ لوگ جاہلیت میں خرید و فروخت کرتے تھے۔

قتادہ کہتے ہیں:

(۲) ان ربا اھل الجاھلیۃ یبیع الرجل البیع الی اجل مسمی فاذا حل الاجل ولم یکن عند صاحبہ قضاء زادہ و اخر عنہ

اہل جاہلیت کا ربوٰ یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرتا اور قیمت ادا کرنے کے لیے ایک مدت طے ہو جاتی۔ اب اگر وہ مدت پوری ہو گئی اور خریدار کے پاس اتنا مال نہ ہوا کہ قیمت ادا کرے تو بیچنے والا اس پر زائد رقم عائد کر دیتا اور مہلت بڑھا دیتا۔

سُدّی کہتے ہیں:

(۳) نزلت ھذہ الآیۃ فی العباس بن عبد المطلب ورجل

یہ آیت عباسؓ بن عبد المطلب اور بنی مغیرہ کے ایک شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے

... بن ... المغیرة کانا شریکین فی الجاھلیة یسلفان فی الربا الی الناس من ثقیف من بنی عمرو فجاء الاسلام ولھما اموال عظیمة فی الربا	یہ دونوں جاہلیت کے زمانہ میں شریک تھے اور انھوں نے ثقیف کے بنی عمرو میں لوگوں کو سودی قرض پر مال دے رکھا تھا۔ جب اسلام آیا تو ان دونوں کا بڑا سرمایہ سود میں لگا ہوا تھا۔

یہ سب روایات خردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار مال فروخت کرنے اور اس پر سود لگانے کی خبر دیتی ہیں (۱)۔

۴۵۔ مندرجہ بالا روایات میں سے نمبر (۱) کے لیے پیرا (۴۰)، روایت نمبر (۲) کے لیے پیرا (۳۸) کی شق (۲، و ۷) اور پیرا (۳۹) اور روایت نمبر (۳) کے لیے پیرا (۳۰) و (۳۱) ملاحظہ فرمایئے۔ آپ پر ظاہر ہو جائے گا کہ مولانا صاحب نے ان روایات سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ خردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار پر مال فروخت کرنے اور اس پر سود لگانے کی خبر دیتی ہیں، محل نظر ہے۔ نیز اوپر کے اقتباس میں خط کشیدہ حصوں کی صحت محتاج سند ہے، اور جب تک یہ نہیں ملتی ان کی حیثیت گمان سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ مولانا صاحب کے نظریہ کی درستی کے لیے یہ لازم ہے کہ مقابلتاً معتدل شرح سود پر قرض ملتا ہو لیکن اس کا ثبوت نہیں ملتا اور نہ ہی مولانا صاحب نے پیش کیا ہے۔ اگر گمان کو ہی بنائے فیصلہ بنانا ہے تو میں یہ نظریہ پیش کر سکتا ہوں کہ تھوک فروش خوردہ فروشوں کو اپنا مال مضاربت پر دیتے تھے اور نفع میں حصہ دار ہوتے تھے۔ مضاربت کا رواج جس طرح ملک کی تجارت میں پھیلا ہوا تھا اس کے حساب سے میرے نظریے کی صحت کا زیادہ امکان ہے۔ مولانا

---

(۱) سود از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۵۰۔

صاحب فرماتے ہیں (۱) کہ خردہ فروش تھوک فروشوں سے مال خرید کر لے جاتے تھے۔ سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "راستوں کے امن و امان کے معاوضہ میں قریش ان قبائل کے ساتھ یہ سلوک کرتے تھے کہ ان کی ضرورت کی چیزیں لے کر خود ان کے پاس جاتے تھے اور خرید و فروخت کرتے تھے۔ درحقیقت یہ بھی قریش کی تجارت کے فروغ کا ایک سبب تھا۔"[۲] دونوں راوی معتبر ہیں۔ اللہ بہتر جانتا ہے کہ حقیقت کیا تھی۔

---

[۱] پیرا ۵۳۔ [۲] ارض القرآن، حصہ دوم، ص ۱۲۸۔

چھٹا باب

پیش کردہ زاویۂ نظر پر اعتراضات

۵۹ - ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قرض کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں سود کا ادا کرنا ظلم پر منتج نہیں ہوتا اور ان میں ریاستی اور پیداواری قرضے شامل ہیں۔ چنانچہ ان پر سود ادا کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس زاویۂ نظر پر چند اعتراضات کیے گئے ہیں جن میں سے زیادہ وزنی حسب ذیل ہیں:

اوّل - سود باہمی ہمدردی اور حسن سلوک کا خاتمہ کرتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض صرفی اور احتیاجی قرضوں ہی کے سود پر عائد ہو سکتا ہے اور ریاستی اور پیداواری سود پر نہیں ہوتا۔ اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلام نے نمو پر زکوٰۃ عائد کر کے اسے مثمر اشیاء میں شامل کر دیا ہے۔ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ مخصوص کیا جن میں نمو اور اضافہ کی قابلیت ہو" (۱)۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی سابق صدر شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ، دکن لکھتے

۱؎ سیرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۶۳۔

ہیں : " یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قسم کے مملوکات پر عائد نہیں ہوتے بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن میں عموماً بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو" (۱) ۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں " موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف دو باتوں کا فرق ہے ۔ ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے یعنی صرف کاروبار کی گھٹتی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا بلکہ اندوختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے نیز اس طرح کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں" (۲) ۔ اب اگر آپ کسی شخص کی ایک بڑھنے والی چیز کو نفع آور کام میں استعمال کرتے ہیں تو ہمدردی اور حسن سلوک کا تقاضا کیسے ہوتا ہے کہ وہ آپ سے اس کا عوضانہ مانگے اور یہ طے پا جائے کہ آپ اسے ایک معین رقم سال بسال ادا کرتے رہیں گے چاہے آپ کا منافع اس سے زیادہ ہو یا کم ۔ غالباً کثرت رائے اسی طرف ہوگی کہ حسن سلوک کا تقاضا اسی صورت میں ہوگا کہ آپ اس مثمر چیز کو استعمال کرتے رہیں لیکن اس کے مالک کو اس کا کچھ صلہ نہ دیں خاص طور پر جب کہ آپ اسے ایک نفع آور کام میں لگا رہے ہوں ۔ اگر ایک حاجت مند نفع آور کام کے لیے نہیں بلکہ اپنے بال بچوں کی بھوک مٹانے کے لیے یا ان کے علاج معالجہ کے لیے قرض لیتا ہے تو اسے راس المال ہی واپس کرنا مشکل ہو جائے گا چہ جائیکہ وہ اس کے استعمال کا صلہ ادا کرے ۔ ایسی صورت میں اگر دائن کو اس کا صلہ نہ ملے تو اسے شاید گلہ ہو لیکن اگر مدیون کو عوض دینے پر مجبور کیا جاتا تو یہ اس کے ساتھ ظلم ہوتا ۔ ایسے حالات میں یہ دائن کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ ایثار سے کام

---

(۱) اسلامی معاشیات ، ص ۲۰۷ ۔

(۲) ترجمان القرآن ، سورہ توبہ ، نوٹ ۔

وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (بقرہ) — یعنی اگر تم توبہ کرو گے تو تمھارے اصل اموال مل جائیں گے۔ نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ کوئی تم پر ظلم کرنے پائے گا۔

اس لیے اگر ربٰو کی کوئی صورت اس وقت عرب میں رائج نہ تھی اور اب اس کے حلال و حرام کے متعلق فیصلہ درکار ہے تو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اس میں ظلم کا احتمال غالب ہے؟ اگر ہے تو اسے حرام ہونا چاہیے ورنہ حلال۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ظلم کے بارے میں فیصلہ کون کرے گا؟ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ یہ انسانی ضمیر اور عقل کا کام ہے اور عام طور پر عدلیہ یا مقننہ کے سپرد ہونا چاہیے۔ مگر مولانا مودودی صاحب ظلم کو علت حرمت قبول کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قرآن نے اس امر کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ آپ اس کے الفاظ سے صرف ظلم کا علت حرمت ہونا نکال لیں اور پھر اس ظلم کا مفہوم خود جس طرح چاہیں مشخص کر لیں ۔۔۔۔۔ قرآن یہاں اس ظلم کے معنی خود معین کر دیتا ہے" (۱)۔

چنانچہ ان کی رائے میں دائن کا راس المال سے زیادہ لینا یا مدیون کا اس سے کم دینا ہی ظلم ہے چاہے دونوں اس پر رضامند ہوں۔ لیکن صحیحین میں منقول ہے۔ "عن ابن عباس سئل عن الرجل یکون له الحق علی الرجل الی اجل فیقول عجل لی واضع عنک. فقال لا باس بذلک. انما الربٰو اخر لی وانا ازیدک ولیس عجل لی وانا اضع لک" یعنی اگر مقروض وقت مقررہ سے پہلے قرض واپس کر دے اور قرض خواہ راس المال سے کم لینا منظور کر لے تو حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک کوئی حرج نہیں۔ آپ کی اس تشریح سے مولانا مودودی صاحب کی تعبیر مشکوک ہو جاتی ہے۔ مولانا صاحب کسی صورت میں راس المال میں زیادتی یا کمی منظور کرنے کو تیار نہیں، مگر اگر دائن اور مدیون دونوں رضامند ہوں تو

---

(۱) سود، ص ۱۷۰۔

حضرت ابن عباسؓ کمی کی اجازت دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی تعبیر کے مطابق قرآن کے ایک اصولی حکم کو ایک تکلیف دہ بندش سے نجات مل جاتی ہے اور بنک جو ہنڈاون (Discount) لیتے ہیں اس کا جواز مل جاتا ہے۔ ویسے بھی اگر اللہ تعالیٰ کا منشا رہی تھا کہ کسی صورت میں بھی راس المال سے زیادہ یا کم نہ لیا جائے نہ دیا جائے تو متذکرہ بالا آیت میں الفاظ لکم رؤس اموالکم سے یہ مدعا پورا ہوجاتا تھا اور بعد کے الفاظ لا تظلمون ولا تظلمون کی ضرورت نہ تھی۔ اغلباً یہ الفاظ ہماری رہنمائی کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ عرب جاہلیت میں ربوٰ کی جو شکلیں پائی جاتی تھیں ان سب میں ظلم کا احتمال غالب تھا اور ان میں سے کسی میں بھی تفاضل کی اجازت دینا ظلم کا دروازہ کھولنے کے مترادف تھا۔ لیکن اس عالم الغیب کو جس نے قرآن اتارا ہے معلوم تھا کہ اور ممالک میں یا آئندہ ایسی شکلیں ملیں گی جن میں ظلم کا خطرہ مفقود یا کم ہوگا۔ پس ربوٰ کو حرام کرنے کی علت بتادی تاکہ آئندہ آنے والے حالات میں مسلمان اپنی راہ عمل تجویز کرسکیں۔ اس کے علاوہ لفظ ظلم قرآن مجید اور احادیث میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے، مثلاً:

ان اللہ لا یظلم الناس شیئاً و لکن الناس انفسھم یظلمون (یونس)	یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا لیکن لوگ خود اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔
انما السبیل علی الذین یظلمون الناس ویبغون فی الارض بغیر الحق (شوریٰ: ۴۲)	الزام صرف ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور ناحق دنیا میں سرکشی کرتے ہیں۔
ان الذین یأکلون اموال الیتامیٰ ظلما انما یأکلون فی بطونھم نارا (النساء: ۱۰)	جو لوگ یتیموں کا مال بلا استحقاق کھاتے ہیں اور کچھ نہیں اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو جب یمن کا والی بنا کر بھیجا تو

ہیں جب تک زمین مزارع کو بٹائی پر دی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہو جائے گا اور اس کے پھل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع صاحب نفع اور سود کو مقروض پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں "اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال والے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کر دیں اور باقی سب کچھ آپ کا، تو یہ کھلی ناانصافی ہو گی" (۱)۔ یہاں مال والے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے چاہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر بھی اسے مال والے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کیا فرمائیں گے جہاں مال والے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ غرضیکہ ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ "نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں" (۲) اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضاربت، شرکت، حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضاربت میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر زر اصل میں نقصان کی وجہ سے کمی آ جائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضاربت جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر یہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ بھی ہو، یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

---

(۱) مسئلہ سود، ص ۲۰۰۔ (۲) سود از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۹۴۔

کامیاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شکایت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے علمائے دین اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضھم علی بعض الا الذین اٰمنوا وعملوا الصٰلحٰت وقلیل ما ھم (۳۸: ۲۴) یعنی اور اکثر شرکاء کی عادت ہے کہ ایک دوسرے پر یوں ہی زیادتی کرتے ہیں مگر ہاں جو ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم ہیں (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب کا ترجمہ بھی ملاحظہ فرمائیے: "اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور تھوڑے لوگ ہیں ایسے"۔ اسی ترجمہ کے حاشیہ میں مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: "یعنی شرکاء کی عادت ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی، قوی حصہ دار چاہتا ہے کہ غریب کو کھا جائے صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں بہت تھوڑے ہیں۔" نزول قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے، موجودہ زمانے کے گناہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس طریق کار کو ایمانداری سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲- مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے کہ "قرض دینے والے کا نفع تو بہر حال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے بے تعلق ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل الگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو کرایہ پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھٹکے اپنا مقرر کرایہ وصول کرتا رہتا ہے" (۱)۔ اس

---

(۱) سود، از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۰۲۔

منافع کی اوسط سے کہیں کم شرح پر اسے روپیہ مل گیا ہے اور اس طرح سے مل گیا ہے کہ دینے والے کو اس کے کاروبار میں دخل نہیں ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے معاملے میں دونوں فریقوں کا فائدہ ہے کسی کا نقصان نہیں۔ اور یہ اوپر بیان کردہ جواز کی دونوں شرطوں کو پورا کرتا ہے۔ طلب رزق کے اسباب بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: "ان تمام معاملات میں صحیح تعاون ضروری اور واجب ہے اور اگر یہ ترقی ایسے طریقے سے کی جائے کہ اس میں سرے سے تعاون کو کوئی دخل نہ ہو جیسے قمار کا کاروبار یا ایسے طریقے سے عمل میں آئے کہ بظاہر تعاون نظر آتا ہو لیکن حقیقت میں وہ زبردستی کا تعاون ہو جیسا کہ مثلاً ربوٰ کا کاروبار۔ اس لیے کہ یہ بات بہت صاف ہے کہ ایک مفلس اور نادار اپنی معاشی پریشانیوں کی وجہ سے ایسی ذمہ داریوں کو لینے کے لیے مجبور و مضطر ہو جاتا ہے جن کو پورا کرنے کی اپنے میں طاقت نہیں پاتا۔ اور اس کی اس قسم کی رضامندی ہرگز رضامندی نہیں کہلا سکتی" [۱]۔ اس ارشاد میں خط کشیدہ الفاظ خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک جو چیز ربوٰ میں تعاون کو باطل بناتی ہے وہ مقروض کی مجبوری و مظلومی ہے۔ لیکن یہ مجبوری اس قرض میں نہیں پائی جاتی جو ریاست یا نفع آور کام کے لیے لیا جائے۔ نیز جہاں خرید و فروخت میں یہ مجبوری پائی جائے گی "تجارة عن تراض" نہیں ہو گی، یعنی رضامندی کا لین دین نہیں ہو گا، اور ایسی بیع بھی فاسد و ممنوع ہونی چاہیے۔ بعض علماء نے قرآن مجید کی آیت احل اللہ البیع وحرم الربوٰ سے خرید و فروخت کی بڑھوتری اور ربوٰ کی بڑھوتری میں تمیز کی ہے اور پہلی قسم

---

[۱] نعمۃ اللہ السابغہ از مولانا عبدالحق حقانی ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی، جلد دوم، ص ۲۱۰۔

کے سب معاملات کو جائز اور دوسری قسم کے سب معاملات کو ممنوع قرار دیا ہے۔ مگر قرآن مجید ہی میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہ بیع میں تفاضل کی اباحت کلی ہے اور نہ قرض میں نفع کی ممانعت اتنی دبیع۔ بلکہ جو چیز ضروری ہے وہ صحیح تعاون ہے اور اس کے لیے غیر مجبور رضامندی لازم ہے۔ ہماری دانست میں یہی مطلب لا تظلمون ولا تظلمون کا ہے جہاں بھی مجبوری ہوگی ظلم کا امکان ہوگا، اور جہاں بھی ظلم ہو، چاہے وہ بیع ہو یا قرض، ممانعت عائد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اکل بالباطل ہے۔ جہاں احتیاجی قرضوں میں ظلم کا احتمال قوی ہوتا ہے وہاں احتکار و چور بازاری بھی ظلم پر منتج ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بیع میں معاملہ عام طور پر فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے، اس لیے جب تک مجبوری و ظلم ثابت نہ ہو جائے ممانعت عائد نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف اس زمانے میں قرض کے معاملات عموماً مجبوری کے ہوتے تھے اور ان میں ظلم کا احتمال غالب تھا۔ اس لیے سود اسی حالت میں جائز ہوگا جب قرض کو ایسی صورت دی جائے کہ معاملہ فریقین کی غیر مجبور رضامندی سے ہو سکے اور ظلم کا احتمال نہ رہے۔ ریاستی اور پیداواری قرض بظاہر اس شرط پر پورے اتر سکتے ہیں۔

چھٹا باب

پیش کردہ زاویۂ نظر پر اعتراضات

۵۹ - ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قرض کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں سود کا ادا کرنا ظلم پر منتج نہیں ہوتا اور ان میں ریاستی اور پیداواری قرضے شامل ہیں - چنانچہ ان پر سود ادا کرنا جائز ہونا چاہیے - اس زاویۂ نظر پر چند اعتراضات کیے گئے ہیں جن میں سے زیادہ وزنی حسب ذیل ہیں:

اوّل - سود باہمی ہمدردی اور حسن سلوک کا خاتمہ کرتا ہے - دراصل یہ اعتراض صرفی اور احتیاجی قرضوں ہی کے سود پر عائد ہو سکتا ہے اور ریاستی اور پیداواری سود پر نہیں ہوتا - اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلام نے ثمن پر زکوٰۃ عائد کر کے اسے مثمر اشیاء میں شامل کر دیا ہے - مولانا سید سلیمان صاحب ندوی[1] فرماتے ہیں: "اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ مخصوص کیا جن میں نمو اور اضافہ کی قابلیت ہو" (۱) - سید مناظر احسن صاحب گیلانی سابق صدر شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ، دکن لکھتے

---

[1] سیرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۶۳ -

ہیں: "یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قسم کے مملوکات پر عائد نہیں ہوتے بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن میں عموماً بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو" (۱)۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں "موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف دو باتوں کا فرق ہے۔ ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے یعنی صرف کاروبار کی گھٹتی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا بلکہ اندوختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے نیز اس طرح کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں" (۲)۔ اب اگر آپ کسی شخص کی ایک بڑھنے والی چیز کو نفع آور کام میں استعمال کرتے ہیں تو کیا اس سے ہمدردی اور حسن سلوک کا خون کیسے ہوتا ہے کہ وہ آپ سے اس کا عوضانہ مانگے اور یہ طے پا جائے کہ آپ اسے ایک معین رقم سال بسال ادا کرتے رہیں گے چاہے آپ کا منافع اس سے زیادہ ہو یا کم۔ غالباً کثرت رائے اسی طرف ہو گی کہ حسن سلوک کا خون اسی صورت میں ہو گا کہ آپ اس مثمر چیز کو استعمال کرتے رہیں لیکن اس کے مالک کو اس کا کچھ صلہ نہ دیں خاص طور پر جب کہ آپ اسے ایک نفع آور کام میں لگا رہے ہوں۔ اگر ایک حاجت مند نفع آور کام کے لیے نہیں بلکہ اپنے بال بچوں کی بھوک مٹانے کے لیے یا ان کے علاج معالجہ کے لیے قرض لیتا ہے تو اسے راس المال ہی واپس کرنا مشکل ہو جائے گا چہ جائیکہ وہ اس کے استعمال کا صلہ ادا کرے۔ ایسی صورت میں اگر دائن کو اس کا صلہ نہ ملے تو اسے شاید گلہ ہو لیکن اگر مدیون کو عوض دینے پر مجبور کیا جاتا تو یہ اس کے ساتھ ظلم ہوتا۔ ایسے حالات میں یہ دائن کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ ایثار سے کام

۱؎ اسلامی معاشیات، ص ۴۰۷۔

۲؎ ترجمان القرآن، سورہ توبہ، نوٹ۔

سے اور ثمر سے درگزر کرے۔ اس اخلاقی فرض کو اسلام نے قانونی حیثیت دے دی ہے۔ لیکن اس ایثار کو ریاستی اور نفع آور قرضوں تک پھیلانے کے لیے ہمیں کوئی اخلاقی جواز نہیں ملتا۔

۰ ۶ - دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک مستقل طبقہ ایسا پیدا ہو جائے گا جو سود کی آمدنی کو ذریعہ معاش بنائے گا اور محنت سے دل چرائے گا۔ یہ درست ہے کہ ایسی آمدنی انسان کو محنت چھوڑنے اور آرام طلب بننے کی ترغیب دیتی ہے لیکن یہی اعتراض ان لوگوں پر بھی عائد ہوتا ہے جو زمینداری، مکانوں کے کرائے، یا کمپنیوں کے حصوں کی آمدنی سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو گذر اوقات ہی نہیں بلکہ عیش کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر اسلام ان نکھٹوؤں کی آمدنی کو حرام قرار نہیں دیتا تو پیداواری سود لینے والا ہی کیوں مورد عتاب ہو؟ نیز ہر قوم میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو خود محنت و مشقت نہیں کر سکتے مگر ان کے پاس سرمایہ موجود ہے جس سے اگر آمدنی کی صورت نکل آئے تو ان کا گذر اوقات ہو سکے گا اس شق میں بیوہ، یتیم، بوڑھے، پنشنر، معذور وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے لیے ایک متیقن آمدنی کا ہونا اس سے کہیں بہتر ہے کہ وہ مشتبہ رہے۔ کبھی ان کو بہت ملے اور کبھی کچھ نہ ملے۔ ایسے لوگوں کے لیے سیونگ بنک، حکومت کے وثیقے وغیرہ جن پر آمدنی تھوڑی مگر معین اور یقینی ہوتی ہے روپیہ لگانے کا بہترین ذریعہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ اپنا سرمایہ کسی کاروبار میں لگائیں تو عین ممکن ہے کہ ان کو بہت زیادہ فائدہ ہو لیکن اس کا بھی امکان ہے کہ نقصان ہو اور شاید زر اصل سے بھی ہاتھ دھونا پڑے۔ اس قسم کے نقصان کی صورت میں ان کا جو حال ہوگا اس کا آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو ایک ایسے ذریعۂ معاش سے محروم کر دینا جس میں طرفین میں سے کسی کا نقصان

نہیں اور دونوں کو ان کی خواہش کے مطابق فائدہ پہنچتا ہے، ملت کے لیے مفید نظر نہیں آتا۔

۶۱ ۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ سودی سرمایہ سے تجارت کرنے والے کو چاہے نقصان ہو مگر سود لینے والے کو منافع ہی ملے گا۔ اوپر[1] عرض کیا جا چکا ہے کہ کاروباری آدمی سودی سرمایہ اس وقت لیتا ہے جب اسے سود کی رقم سے زیادہ کمانے کی امید ہوتی ہے۔ اگر اس کی یہ توقع پوری نہ ہو تو یہ ایک ایسا خطرہ ہے جسے قبول کرنا تجارت کا عام مسلک ہے یعنی اس سے مقروض پر ظلم نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کاروبار والا خود اکثر قرض کو شرکت پر ترجیح دیتا ہے ورنہ پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ کو اتنا دخل نہ ہوتا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول بیشتر اوقات فاضل سرمایہ کی حاجت وقتی ہوتی ہے مثلاً کپاس کی فصل تیار ہونے پر یا کسی اور وجہ سے روئی بازار میں سستی میسر ہو رہی ہے اور کپڑے کے کارخانہ کا مالک چاہتا ہے کہ اسے اس وقت خرید لے۔ اس کے لیے اسے مزید سرمایہ کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت ہو گی بھی تھوڑے عرصے کے لیے پس وہ چاہے گا کہ اس کا انتظام مستقل سرمائے کو بڑھائے بغیر کرے اور اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ بنک سے مطلوبہ رقم قرض لے لے۔ دوم شرکت کی صورت میں شریک کو آپ کے کام میں دخل کا حق ہو جاتا ہے، اور اکثر کاروبار والے اسے پسند نہیں کرتے۔ اور اس لیے قرض کو ترجیح دیتے ہیں۔ سوم تھوڑی سی لگی بندھی سود کی رقم ادا کرنے کے بعد اسے اپنی محنت سے کمائے ہوئے منافع میں دوسرے کو شریک نہیں کرنا پڑتا۔ اس سے زیادہ محنت کی ترغیب ہوتی ہے۔ اس کا عکس آپ زراعت میں بھی دیکھتے

---

[1] پیرا ۵۷۔

ہیں جب تک زمین مزارع کو بٹائی پر دی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہو جائے گا اور اس کے پھل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع صاحب نفع آور سود کو مقروض پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں "اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال والے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کر دیں اور باقی سب کچھ آپ کا، تو یہ کھلی ناانصافی ہو گی" (۱)۔ یہاں مال والے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے چاہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر بھی اسے مال والے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کیا فرمائیں گے جہاں مال والے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ غرضیکہ ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ "نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں" (۲) اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضاربت، شرکت، حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضاربت میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر زر اصل میں نقصان کی وجہ سے کمی آ جائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضاربت جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر یہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ بھی ہو، یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

---

(۱) مسئلہ سود، ص ۷۰۔ (۲) سود از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۶۲۔

کامیاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شکایت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے علمائے دین اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضہم علی بعض الا الذین اٰمنوا وعملوا الصٰلحٰت وقلیل ما ہم (۳۸: ۲۴) یعنی اور اکثر شرکاء کی عادت ہے کہ ایک دوسرے پر یوں ہی زیادتی کرتے ہیں مگر ہاں جو ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم ہیں (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب کا ترجمہ بھی ملاحظہ فرمایئے: "اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور تھوڑے لوگ ہیں ایسے"۔ اسی ترجمہ کے حاشیہ میں مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: "یعنی شرکاء کی عادت ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی، قوی حصہ دار چاہتا ہے کہ غریب کو کھا جائے صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں بہت تھوڑے ہیں۔" نزول قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے، موجودہ زمانے کے گنہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس طریق کار کو ایمانداری سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲- مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے کہ "قرض دینے والے کا نفع تو بہرحال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے بے تعلق ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل الگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو کرایہ پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھٹکے اپنا مقرر کرایہ وصول کرتا رہتا ہے" (۱)۔ اس

---

(۱) سود، از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۰۲۔

اعتراض کو دورِ حاضر کی عملی زندگی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ بات سرمایہ داری میں نظری طور پر تو ممکن ہے مگر عملی لحاظ سے دنیا اس سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اس کشاکش کے زمانے میں تو کمرشل بنک بھی اپنے گاہکوں کی بہبود کی طرف سے غافل نہیں رہتے چہ جائیکہ امداد باہمی بنک یا صنعتی یا زراعتی بنک ایسا کریں۔ صنعتی اور زراعتی بنک اپنے گاہکوں کے تیار کردہ منصوبوں (سکیموں) کو پرکھتے ہیں اور ان کے سقم دور کرنے اور مناسب جگہوں سے اور مناسب شرائط پر ان کے لیے فنی اور مالی امداد حاصل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں بعض ایسے ادارے خود ماہرین کی خدمات حاصل کر کے اپنے گاہکوں کو ان کے مشورہ سے مستفیض کرتے رہتے ہیں۔ وہ لمبے عرصہ کے لیے سرمایہ بھی مہیا کرتے ہیں اور اس کی واپسی پر بے جا زور بھی نہیں دیتے۔ باقی رہے امداد باہمی بنک سو جیسا ان کا نام ظاہر کرتا ہے وہ اپنے گاہکوں کی، جو ان کے حصہ دار بھی ہوتے ہیں، خدمت کے لیے ہی تخلیق ہوتے ہیں۔ ان حالات میں یہ اعتراض جہاں تک بنکوں کا تعلق ہے، درست معلوم نہیں ہوتا، اور فی زمانہ پیداواری قرض بنکوں ہی سے لیے جاتے ہیں۔

۶۳ - سرمایہ کو نفع میں سے حصہ دینے کے تو ائمہ دین بھی قائل ہیں۔ اس معاملہ میں ان کا موقف اشتراکیوں سے مختلف ہے جو سرمایہ کو کسی اجرت کا مستحق نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں اعتراض ہے تو اس بات پر کہ نفع اور نقصان میں حصہ دار ہونے کی جگہ روپیہ دینے والا ایک متوقع مگر غیر معین نفع کا ایک کمتر مگر معین رقم سے مبادلہ کر لیتا ہے۔ کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم ہے جو منافع کی رقم کو مشتبہ رکھنے کی بجائے معین کر لینے کو حرام قرار دیتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر کاروبار کے منافع کو بانٹنے کے ان دو طریقوں میں اس قدر تفریق کیوں کی جاتی ہے کہ ایک کو فقہا حلال اور دوسرے کو حرام کہتے ہیں کیا اس کی یہی وجہ ہے کہ شرکت کی صورت میں سرمایہ دار اصل کے نقصان کا خطرہ قبول کرتا ہے اور قرض کی حالت

میں قانوناً اس کا راس المال محفوظ رہتا ہے جو گو عملاً کئی دفعہ اسے اس کا نقصان بھی برداشت کرنا پڑتا ہے)۔ اگر یہ درست ہے اور راس المال میں نقصان کا خطرہ قبول کرنے سے نفع جائز ہو جاتا ہے تو احتیاجی قرضوں پر سود جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسے قرضوں میں نقصان کا خطرہ تقریباً ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ اسی لیے ایسے قرضوں کی شرح سود زیادہ ہوتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ سرمائے کے معاوضے کو معین کرنے سے قوم کو کون سے اہم نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کے لیے دوزخ کی آگ جیسی سزا تجویز ہوئی ہے۔ حدیثوں کے متعلق درایت کے اصول منضبط ہوئے ہیں۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو قابل اعتبار نہیں۔ سود کے بارے میں سزا کی سختی ظاہر کرتی ہے کہ گناہ سنگین اور مکروہ قسم کا ہے۔ مثلاً حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سود کے وبال تہتر قسم کے ہیں۔ سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے۔ اس کو حاکم نے روایت کیا اور بخاری اور مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے[۱]۔ اس قسم کی متعدد احادیث موجود ہیں۔ کیا عقل سلیم مانتی ہے کہ منافع کے بانٹنے کے طریقوں میں جس فرق کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ ایسا ہی سنگین جرم ہے جیسا کہ وہ سود جس کا ذکر اس حدیث میں ہوا ہے؟ اس سے فریقین معاملہ کو یا ملت کو کونسا ایسا ضرر پہنچتا ہے جس کی وجہ اس کی ممانعت میں اس قدر شدت کی ضرورت ہو؟ بلکہ بعض حالات میں ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے سود معاون و مددگار ہوتا ہے مصری عالم توفیق احمد صدقی لکھتے ہیں: "اگر کوئی شخص اس لیے روپیہ قرض لے کہ خود اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا ایک خفیف جزو روپیہ دینے والے

---

[۱] مسئلہ سود از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، ص ۵۶۔

ہیں جب تک زمین مزارع کو بٹائی پر دی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہوجائے گا اور اس کے پھل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع صاحب نفع آور سود کو مقروض پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں "اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال والے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کر دیں اور باقی سب کچھ آپ کا، تو یہ کھلی ناانصافی ہوگی" (۱)۔ یہاں مال والے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے چاہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر بھی اسے مال والے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کیا فرمائیں گے جہاں مال والے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ غرضیکہ ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ "نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں" (۲) اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضاربت، شرکت حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضاربت میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر زر اصل میں نقصان کی وجہ سے کمی آجائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضاربت جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر یہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ بھی ہو، یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

---

(۱) مسئلہ سود، ص ۔۔۔ (۲) سود از مولانا مودودی صاحب، ص ۔۔۔

کامیاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شکایت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے علمائے دین اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضھم علی بعض الا الذین اٰمنوا وعملوا الصٰلحٰت وقلیل ما ھم (۳۸: ۲۴) یعنی اور اکثر شرکا (کی عادت ہے کہ) ایک دوسرے پر یوں ہی زیادتی کرتے ہیں مگر ہاں جو ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم ہیں (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب کا ترجمہ بھی ملاحظہ فرمایئے: "اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور تھوڑے لوگ ہیں ایسے"۔ اسی ترجمہ کے حاشیہ میں مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: "یعنی شرکا کی عادت ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی۔ قوی حصہ دار چاہتا ہے کہ غریب کو کھا جائے صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں بہت تھوڑے ہیں۔" نزول قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے، موجودہ زمانے کے گنہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس طریق کار کو ایمانداری سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲۔ مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے کہ "قرض دینے والے کا نفع تو بہر حال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے بے تعلق ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل الگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو کرایہ پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھٹکے اپنا مقرر کرایہ وصول کرتا رہتا ہے" (۱)۔ اس

---

(۱) سود، از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۰۲۔

اعتراض کو دورِ حاضر کی عملی زندگی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ بات سرمایہ داری میں نظری طور پر تو ممکن ہے مگر عملی لحاظ سے دنیا اس سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اس کشاکش کے زمانے میں تو کمرشل بنک بھی اپنے گاہکوں کی بہبود کی طرف سے غافل نہیں رہتے چہ جائیکہ امداد باہمی بنک یا صنعتی یا زراعتی بنک ایسا کریں۔ صنعتی اور زراعتی بنک اپنے گاہکوں کے تیار کردہ منصوبوں (سکیموں) کو پرکھتے ہیں اور ان کے سقم دور کرنے اور مناسب جگہوں سے اور مناسب شرائط پر ان کے لیے فنی اور مالی امداد حاصل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں بعض ایسے ادارے خود ماہرین کی خدمات حاصل کر کے اپنے گاہکوں کو ان کے مشورہ سے مستفیض کرتے رہتے ہیں۔ وہ لمبے عرصے کے لیے سرمایہ بھی مہیا کرتے ہیں اور اس کی واپسی پر بے جا زور بھی نہیں دیتے۔ باقی رہے امداد باہمی بنک سو جیسا ان کا نام ظاہر کرتا ہے وہ اپنے گاہکوں کی، جو ان کے حصہ دار بھی ہوتے ہیں، خدمت کے لیے ہی تخلیق ہوتے ہیں۔ ان حالات میں یہ اعتراض جہاں تک بنکوں کا تعلق ہے، درست معلوم نہیں ہوتا، اور فی زمانہ پیداواری قرض بنکوں ہی سے لیے جاتے ہیں۔

۴۳۔ سرمایہ کو نفع میں سے حصہ دینے کے تو ائمہ دین بھی قائل ہیں۔ اس معاملہ میں ان کا موقف اشتراکیوں سے مختلف ہے جو سرمایہ کو کسی اجرت کا مستحق نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں اعتراض ہے تو اس بات پر کہ نفع اور نقصان میں حصہ دار ہونے کی جگہ روپیہ دینے والا ایک متوقع مگر غیر معین نفع کا ایک کمتر مگر معین رقم سے مبادلہ کر لیتا ہے۔ کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم ہے جو منافع کی رقم کو مشتبہ رکھنے کی بجائے معین کر لینے کو حرام قرار دیتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر کاروبار کے منافع کو بانٹنے کے ان دو طریقوں میں اس قدر تفریق کیوں کی جاتی ہے کہ ایک کو فقہاء حلال اور دوسرے کو حرام کہتے ہیں کیا اس کی یہی وجہ ہے کہ شرکت کی صورت میں سرمایہ دار اصل کے نقصان کا خطرہ قبول کرتا ہے اور قرض کی حالت

میں قانوناً اس کا راس المال محفوظ رہتا ہے جو گو عملاً کئی دفعہ اسے اس کا نقصان بھی برداشت کرنا پڑتا ہے)۔ اگر یہ درست ہے اور راس المال میں نقصان کا خطرہ قبول کرنے سے نفع جائز ہو جاتا ہے تو احتیاجی قرضوں پر سود جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسے قرضوں میں نقصان کا خطرہ تقریباً ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ اسی لیے ایسے قرضوں کی شرح سود زیادہ ہوتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ سرمائے کے معاوضے کو معین کرنے سے قوم کو کون سے اہم نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کے لیے دوزخ کی آگ جیسی سزا تجویز ہوئی ہے۔ حدیثوں کے متعلق درایت کے اصول منضبط ہوئے ہیں۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو قابل اعتبار نہیں۔ سود کے بارے میں سزا کی سختی ظاہر کرتی ہے کہ گناہ سنگین اور مکروہ قسم کا ہے۔ مثلاً حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سود کے وبال تہتّر[۱] قسم کے ہیں۔ سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے اس کو حاکم نے روایت کیا اور بخاری اور مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے (۱)۔ اس قسم کی متعدد احادیث موجود ہیں۔ کیا عقل سلیم مانتی ہے کہ منافع کے بانٹنے کے طریقوں میں جس فرق کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ ایسا ہی سنگین جرم ہے جیسا کہ وہ سود جس کا ذکر اس حدیث میں ہوا ہے؟ اس سے فریقین معاملہ کو یا ملت کو کونسا ایسا ضرر پہنچتا ہے جس کی وجہ اس کی ممانعت میں اس قدر شدت کی ضرورت ہو؟ بلکہ بعض حالات میں ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے سود معاون و مددگار ہوتا ہے مصری عالم توفیق احمد صدقی لکھتے ہیں: "اگر کوئی شخص اس سبب سے روپیہ قرض لے کر خود اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا ایک خفیف جزو روپیہ دینے والے

---

[۱] مسئلہ سود از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، ص ۵۶۔

و بھی دیتا ہے تو اہل عرب اس کو دیوانہ کہیں گے اور نہ عربی میں اس کے لیے
لفظ آسکتا ہے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی مضاربت یعنی تجارت میں شرکت ہے۔ رہی
شرط کہ اس صورت میں روپیہ دینے والے کو پہلے ہی سے اپنے لیے منافع
کی ایک مقدار متعین نہ کر لینی چاہیے۔ کیونکہ مضاربت میں یہ تعین درست
نہیں ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی حکیمانہ تعلیمات میں اس کے ناجائز
ہونے کی کوئی تسلی بخش دلیل موجود نہیں ہے" (۱)۔

۴۶۔ سود کی متعدد اور برائیاں بھی گنائی گئی ہیں۔ آئیے ان پر بھی نظر
ڈال لیں (۲):

(۱) سرمایہ کا ایک معتدبہ حصہ اور بسا اوقات بڑا حصہ محض شرح سود
بڑھنے کے انتظار میں رکا پڑا رہتا ہے اور کسی مفید کام میں نہیں لگتا باوجودیکہ
قابل استعمال وسائل بھی دنیا میں موجود ہوتے ہیں۔

ذرا غور کیا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ ان نقائص کی ذمہ دار زیادہ تر
انفرادی ملکیت ہے نہ کہ پیداواری سود۔ جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت
ہے اس کا استعمال منافع کی شرح پر مبنی رہے گا چاہے وہ ربٰو کی شکل میں ہو
یا ربح کی۔ جب تک مالک کو حسب منشا آمدنی کی توقع نہیں ہوگی وہ اپنے
سرمایہ کو روکے رکھے گا۔

(۲) زیادہ شرح سود کا لالچ وہ چیز ہے جس کی بنا پر سرمایہ دار طبقہ کاروبار
کی طرف سے سرمایہ کے بہاؤ کو خود کاروبار کی حقیقی ضرورت اور طبعی مانگ کے
مطابق نہیں بلکہ اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھولتا رہتا ہے۔

یہاں بھی سرمائے کی ملکیت کا سوال ہے۔ جب تک یہ افراد کے ہاتھ

---

(۱) بیمہ کے متعلق اسلام کا نظریہ، از ہربنس لال چوپڑہ، ص ۱۶۰۔

(۲) سود از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۰۴۔

میں ہے وہ اس کے بہاؤ کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتے اور کھولتے رہیں گے۔

(iii) سود اور اس کی شرح ہی وہ چیز ہے جس کی بدولت تجارت وصنعت کا نظام ایک ہموار طریقے سے چلنے کی بجائے تجارتی چکر کی اس بیماری میں مبتلا ہوتا ہے جس میں اس پر کساد بازاری کے دورے پڑتے ہیں۔

ہمیں اس تشخیص سے قدرے اختلاف ہے۔ تجارتی چکر کی اصلی وجہ کارخانہ داروں کا غلط اندازہ ہوتا ہے۔ انھیں امید ہوتی ہے کہ جو مال وہ تیار کر رہے ہیں وہ ان کی متوقع قیمتوں پر بک جائے گا لیکن جب ایسا نہیں ہوتا تو قیمتیں گرنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ رسد طلب سے بڑھ چکی ہوتی ہے۔ ان قیمتوں میں ایک حصہ سود کا بھی ہوتا ہے اور بازار کے دوبارہ تیز ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ ایسے موقعوں پر بنک شرح سود کو حتی الامکان گرا دیتے ہیں تاکہ یہ رکاوٹ دور ہو جائے۔

(iv) پھر یہ بھی اسی کا کرشمہ ہے کہ سرمایہ ان کاموں کی طرف جانے کے لیے راضی نہیں ہوتا جو مصالح عام کے لیے مفید اور ضروری ہیں مگر مالی لحاظ سے اتنے نفع بخش نہیں ہیں کہ بازار کی شرح سود کے مطابق فائدہ دے سکیں۔ اس کے برعکس وہ غیر ضروری اور زیادہ نفع آور کاموں کی طرف نکلتا ہے۔

یہ کرشمہ بھی سود کا نہیں بلکہ انفرادی ملکیت اور طبع انسانی کا ہے۔ جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت ہے اور انسان اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ کمانے پر مجاز اور مائل ہے سرمایہ کا غیر ضروری مگر زیادہ نفع آور کاموں کی طرف بہہ نکلنا کوئی انوکھی بات نہیں۔

(v) سرمایہ دار لمبی مدت کے لیے سرمایہ دینے سے پہلو تہی کرتے ہیں کیونکہ ایک طرف سٹہ بازی کے لیے اچھا خاصا سرمایہ ہر وقت اپنے پاس قابل استعمال رکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف انھیں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آئندہ کبھی شرح سود زیادہ چڑھی تو ہم اس وقت کم سود پر زیادہ رقم

پھنسا دینے سے نقصان میں رہیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہل صنعت اور حرفت بھی اپنے سارے کاروبار میں کم حوصلگی اور تنگ نظری کا طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور مستقل بہتری کے لیے کچھ کرنے کے بجائے چلتا کام کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

کاروباری آدمی کو جب لمبے عرصے کے لیے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اسے عام طور پر حصہ داری کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ قرض پر سرمایہ اس وقت لیا جاتا ہے جب اس کی حاجت تھوڑے یا درمیانی عرصے کے لیے ہو۔ ایک کامیاب کمپنی کے لیے حصوں کا بیچنا مشکل نہیں ہوتا اور اگر کمپنی کامیاب نہیں تو یہ امید کیوں رکھے کہ شرکت کرنے والوں سے قرض دینے والے اس پر زیادہ اعتماد کریں؟ نیز فی زمانہ عام طور پر سرمایہ داروں کو اہل صنعت اور حرفت سے براہ راست سودی معاملات طے کرنے کی نوبت نہیں آتی۔ لوگ اپنا سرمایہ دل خواہ عرصے کے لیے بنک میں جمع کرا دیتے ہیں، اور صنعت کار بنکوں سے قرض لیتے ہیں اور جیسا اوپر (۱) عرض کیا گیا ہے ایسے بنک موجود ہیں جن کا کام ہی لمبے عرصے کے لیے قرض دینا ہے۔

(۷۱) پھر جو سرمایہ بڑی صنعتی اور تجارتی اسکیموں کے لیے بھی لمبی مدت کے واسطے ملتا ہے اس پر بھی ایک خاص شرح کے مطابق سود عائد ہونا بڑے نقصانات کا موجب ہوتا ہے۔ اس طرح کے قرضے بالعموم دس، بیس، تیس سال کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں اور اس پوری مدت کے لیے ابتدا ہی میں ایک خاص فی صدی سالانہ شرح سود طے ہو جاتی ہے۔

اگر لمبے عرصے کے لیے قرض لیا جائے تو یہ ستم ضرور رہے گا۔ اس صورت میں قرض کو حصہ داری پر ترجیح دینے میں قرض لینے والے کو کوئی خاص سہولت

لہ پیرا ۶۲۔

ملحوظ ہو گی ورنہ وہ ایسا نہ کرتا - نیز ہمارا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ پیداواری سود میں کوئی نقص نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اس کے فوائد اس کے نقصان سے زیادہ ہیں۔

۶۵ - مُضاربت کو ایک زمانے میں خوب فروغ رہا - امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية فلما جاء الإسلام اقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اصحابه يسافرون بمال غيرهم ولم ينه عن ذلك (۱)	عرب جاہلیت میں مضاربت خوب مشہور تھی - جب اسلام آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے برقرار رکھا - اور آپؐ کے اصحاب دوسروں کا مال لے کر سفر کرتے تھے اور آپؐ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔

ارنسٹ نیس لکھتا ہے: "(Commenda) کمینڈا کی اصل عربی ہے - محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں بھی اس کا رواج تھا - مسلمانوں کی پوری تجارت کا یہی سرچشمہ تھا - جب عیسائی تاجر مضاربت کے ذریعہ کاروباری مہمات چلانا جانتے ہی نہ تھے اس وقت مسلمانوں نے ایشیا اور افریقہ کے بڑے بڑے علاقوں میں اس کو رواج دیا - بحیرۂ روم کے عیسائی ممالک خاص کر لاطینی مشرقی ممالک اور اسپین وغیرہ میں بھی اس کا رواج ہوا - پندرھویں صدی عیسوی میں تجارتی کاروبار میں اسے کافی دخل رہا - خصوصاً سود کو ممنوع قرار دینے کی بنا پر فرانس کے بادشاہ لوئی دہم نے بھی اس کے متعلق قانون وضع کیے" (۲) - بظاہر پیداواری سود کے فقدان اور مضاربت کے فروغ کا باہم کچھ تعلق ہے اور عرب جاہلیت میں مضاربت کے فروغ سے یہ استنباط کرنا کہ ان کے ہاں تجارتی سود موجود نہ تھا بعید از قیاس نہ

۱؎ معارج الوصول، ص ۲۱۔

۲؎ History of Economics، ص ۲۸۶۔

ہونا چاہیے۔

فقہ کی کتابوں میں مضاربت کی تعریف یوں کی گئی ہے:

هی فی اللغة عبارة عن ید فع شخص مالا لآخر لیتجر فیه علی ان یکون الربح بینهما علی ما شرط والخسارة علی صاحب المال.	لغت میں مضاربت کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو مال تجارت کے لیے اس شرط پر دے کہ نفع تو ان میں مطلوبہ شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا مگر خسارہ صاحب مال کو برداشت کرنا ہوگا۔

مضاربت میں سرمایہ دار کو عامل کی ایمانداری پر سب کچھ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ کمزوری اس قدر بنیادی ہے کہ آج کل جب کاروبار کی کئی اور صورتیں کامیابی سے چل رہی ہیں یہ قریباً قریباً مفقود ہے۔ بعض اصحاب شرکت ہائے محدود (Joint Stock Companies) کو مضاربت ہی کی ایک شکل کہتے ہیں۔ مگر یہ غلط ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یہ شرکت کی ایک قسم ہے اور اس میں حصہ داروں کو، ڈائرکٹروں کی معرفت کاروبار چلانے پر اور حساب کی پڑتال کرنے پر اختیار ہوتا ہے۔ مضاربت کا بیان دوبارہ ذکر کرنے سے ہمارا مقصد دو باتیں واضح کرنا ہے۔ اول یہ کہ کاروبار کو اپنے وقت کی ضروریات کے مطابق شکل اختیار کرنا پڑتی ہے، چاہے اس میں کئی نقص ہوں۔ مطلوب یہ ہے کہ اس کے فائدے اس کے نقصان سے مقابلتاً زیادہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ جو شکل اس وقت مناسب تھی ضروری نہیں کہ آج بھی مفید ہو اور جو ان دنوں ناپسندیدہ تھی ممکن ہے موجودہ حالات میں زیادہ موزوں ہو۔ جو شکل آج کل کے حالات کے مطابق زیادہ موزوں ہو اسے اس وجہ سے ترک نہ کر دینا چاہیے کہ اس کا رواج پہلے زمانہ میں نہ تھا۔ موجودہ زمانے نے شرکت کا ایک

لہ الفقہ علی المذاہب الاربعہ، جلد ۳، ص ۴۳۔

اصلاح شدہ اور بہتر طریقہ ایجاد کیا ہے جسے شرکت ہائے محدود کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ بہت سے لوگ شامل ہو کر معمول سے کہیں زیادہ سرمایہ اکٹھا کرسکتے ہیں مگر جیسا پیرا (۱۱) میں عرض کیا جا چکا ہے یہ طریقہ کار بھی بڑے پیمانہ کی صنعت و حرفت کے لیے ناکافی ہے اور ان کمپنیوں کو بھی بنکوں سے قرض لینا پڑتا ہے اگر اس سے منع کر دیا جائے اور انھیں حصہ داری کے سرمایہ پر ہی انحصار کرنا پڑے تو اس سے جہاں قیمتوں کے اضافہ میں بحران اور کساد بازاری کے وقت وسیع پیمانہ پر نقصان ہر دو نوں سے کسی حد تک نجات مل جانے کا امکان ہے وہاں خاص طور پر ترقی پذیر ملک کے لیے مطلوبہ سرمایہ حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا، اور اقتصادی ارتقا کے رک جانے کا خطرہ رہے گا۔

۶۶ - اپنی دانست میں تو ہم واضح کر چکے ہیں کہ قرآن کے مطابق عرب جاہلیت میں پیداواری سود رائج نہ تھا۔ لیکن بعض اصحاب پیداواری سود کے عدم ذکر کو اس کی عدم موجودگی کی دلالت نہیں مانتے اور اس کی اور توجیہیں نکالتے ہیں۔ مثلاً مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "میری نگاہ سے قدیم زمانے کی تحریروں میں کبھی قرض کی اقسام قرض لینے والے کی حالت یا غرض کے لحاظ سے نہیں گذریں، حالانکہ انسان ہر زمانے میں قرض مختلف اغراض کے لیے لیتا رہا ہے" (۱) مگر چند صفحے آگے چل کر مولانا صاحب ہی فرماتے ہیں کہ: "مسیح سے دو ہزار برس قبل بابل اور مصر کے زمیندار فصل سے پہلے اپنی زرعی ضروریات کے لیے مندروں سے قرضے لیتے تھے اور فصل کاٹنے کے بعد مع سود یہ قرض ادا کر دیا کرتے تھے" (۲)۔ اسیریا کی بابت ساتویں صدی قبل مسیح کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ صنعت اور تجارت کو ایک حد تک نجی کاروبار کرنے والے ساہوکار سرمایہ فراہم کرکے

---

(۱) سود، ص ۲۲۹۔

(۲) سود، ص ۲۵۱۔

دیتے اور ان پر ۲۵ فی صدی سالانہ سود وصول کرتے تھے (۱)۔ قیصر روم جسٹینین نے (جس کی وفات آنحضرت ؐ کی پیدائش سے صرف پانچ برس قبل ہوئی تھی) تمام بیزنطینی سلطنت میں ازروئے قانون زمینداروں اور کاشتکاروں کے قرضوں پر ۴ فی صدی، شخصی قرضوں پر ۶ فی صدی، تجارتی اور صنعتی قرضوں پر ۸ فی صدی اور بحری تجارت کے قرضوں پر ۱۲ فی صدی شرح سود مقرر کر دی تھی (۲)۔ کیا پھر یہ عرب ہی سے مخصوص ہو گیا تھا کہ قرض کی غرض کو چھپا کر رکھا جائے؟ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ واحدی نے کم ازکم دو مثالوں کے متعلق تو بتا دیا ہے کہ ان کا تعلق زرعی قرض سے تھا اور چونکہ یہ قرض قریش مکہ کے تھے جو ایک تاجر قوم تھی یہ استنباط حق بجانب دکھائی دیتا ہے کہ وہ لوگ تجارت کے لیے سودی سرمایہ استعمال نہ کرتے تھے ورنہ واحدی یا کوئی اور محدث یا محقق تجارتی سود کی مثال بھی پیش کر دیتا۔

۶۷۔ عصر حاضر میں صنعت اور تجارت اس قدر بڑے پیمانے پر ہوتی ہے کہ اس کے لیے ضروری سرمائے کا سامان ایک دو بلکہ سو پچاس آدمیوں کے بس کا بھی نہیں ہے۔ اس کی صورت جو موجودہ تمدن نے پیدا کی ہے یہ ہے کہ ملک کے چھوٹے چھوٹے اور بڑے بڑے سرمائے چند مرکزوں پر جمع ہو جاتے ہیں جن کو بنک کہتے ہیں۔ بنک اس جمع شدہ سرمائے کی بنا پر تاجروں وغیرہ کو جاریہ شرح سود پر قرض دیتے ہیں۔ اس طرح صنعت اور تجارت کے لیے حسب ضرورت بڑے بڑے سرمائے مہیا ہو جاتے ہیں، اور بڑے پیمانے پر اشیاء پیدا کی جا سکتی ہیں، جو سود کا بار برداشت کرنے کے باوجود، انفرادی کوششوں سے پیدا کی ہوئی اشیاء کی نسبت سستی پڑتی ہیں اور اپنے مالکوں کو بے شمار نفع

---

(۱) سود، ص ۲۵۲۔

(۲) سود، ص ۲۵۴۔

بخشتی ہیں۔ بڑے پیمانہ کے ابتدائی سرمایہ کے علاوہ صنعت اور تجارت کو قلیل المیعاد قرض کی آئے دن ضرورت رہتی ہے اور اس کے لیے بنکوں سے اعانت حاصل کی جاتی ہے بلکہ ہر کمپنی اپنی ضرورت کے مطابق بنک سے اوورڈرافٹ (Overdraft) یعنی اپنے کھاتہ میں جمع کردہ روپیہ سے زائد خرچ کرنے کا اجازت نامہ لے کر اپنے پاس رکھتی ہے۔ بنک ایسے قرض پر سود وصول کرتے ہیں۔ جو قوم اس مالی طریقہ کا پردہ رضامند نہیں ہوتی وہ بڑے پیمانہ پر کاروبار نہیں کر سکتی اور معاشی دوڑ میں دوسروں سے پیچھے رہ جاتی ہے ایسی قوم کی سالمیت اکثر خطرہ میں رہتی ہے، اور لیبا اوقات دیکھا گیا ہے کہ معاشی لحاظ سے کمزور قوموں کو اپنی ضروریات زندگی کے لیے دوسروں کا اس حد تک دست نگر ہونا پڑتا ہے کہ ان میں سے کوئی نہ کوئی ان کے نظام میں دخل حاصل کر کے بالآخر ان پر چھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جس سے بچنا ہر مسلمان ملک کا فرض ہے۔ اللہ تعالیٰ نے محکومیت کو اپنے عذاب سے تعبیر کیا ہے۔ نیز آج کل کے آلات حرب اور دفاع کے دوسرے لوازمات اس قدر قیمتی اور گراں ہیں کہ غریب ممالک کے لیے اپنے دفاع کا مناسب انتظام کرنا ممکن نہیں اس لیے ہر اسلامی ملک کو چاہیے کہ اپنے معاشی نظام کو قوی بلکہ قوی تر بنائے۔ اس کے لیے نہ صرف ملکی بلکہ اس سے زیادہ بیرونی تجارت کو فروغ دینے کی ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ بیرونی تجارت کے لیے سود کے بغیر چارہ نہیں۔ اسلامی ممالک کو اگر موجودہ بین الاقوامی ماحول میں زندہ رہنا ہے تو انھیں پیداداری اور ربا سے تعلق سود کے جواز کے متعلق مزید سوچ بچار کرنا ہوگا اور پچھلے زمانے کے فقہاء کی اندھی تقلید کی بجائے موجودہ زمانے کے حالات کو سامنے رکھ کر اسلامی قانون سود کی دوبارہ تدوین کرنی ہوگی۔ صنعتی اور معاشی حالات کی تبدیلی کی وجہ سے دائن اور مدیون کے تعلقات میں دو طرح سے نمایاں فرق واقع

ہوگیا ہے۔ ایک یہ کہ پہلے زمانہ میں پیشہ ور مہاجن حاجت مند یا فضول خرچ لوگوں کو قرض دیتے تھے اور ان کی ناداری یا بے وقوفی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ آج کل عامۃ الناس اپنی آمدنی میں سے تھوڑا بہت پس انداز کرکے حکومت یا بڑی بڑی کمپنیوں کو بذات خود یا بنکوں کی معرفت قرض دیتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ پہلے زمانہ میں قرض خواہ مقروض کی کمزوری کی وجہ اس کے سر چڑھا رہتا تھا اور غصب وظلم سے اپنے ہاتھ رنگتا تھا۔ لیکن اس زمانے میں پیداواری قرض لینے والی بیشتر کمپنیاں، ادارے یا حکومتیں ہوتی ہیں اور ان پر قرض خواہ ظلم نہیں کرسکتا۔ احتیاجی وصرفی قرضوں کو چھوڑکر، دائن اور مدیون کے تعلقات میں جو فرق نمودار ہوگیا ہے اسے نظرانداز نہیں کرنا چاہیے اور جو فتاویٰ اس تغیر سے پہلے کے ہیں یا جن میں اسے زیر غور نہیں لایا گیا، اب ناطق نہ ہونے چاہئیں۔

۶۸۔ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس وقت کے قرض جماعتی نہ تھے بلکہ شخصی تھے۔ (جماعت سے ہمارا مطلب سند یافتہ جماعت ہے جو قانوناً ایک شخصیت تصور کی جائے یعنی جسد یہ (Corporate Body) شخص واحد یا چند اشخاص مل کر نجی طور پر یہ کاروبار کرتے تھے اور اسی طرح قرض لینے والے بھی افراد ہی تھے۔ ایسے حالات میں شرائط قرض جانبین کی حاجات اخلاق اور خصائل پر منحصر ہوتی ہیں۔ اگر قرض لینے والے کی احتیاج فوری اور قوی ہے، جیساکہ صرفی قرضوں میں اکثر ہوتا ہے۔ یا وہ ان پڑھ ہے اور قارض چالاک، حریص اور بے درد ہے، جیساکہ ساہوکار عام طور پر ہوتا ہے تو سو میں سے ننانوے بار مقروض ظلم وغصب کا شکار ہو جائے گا۔ ان ساہوکاروں پر ایسی شرائط نافذ کرنا جن سے قرض دار کے حقوق کا کماحقہ تحفظ ہو سکے مشکل ہے۔ لیکن اگر یہ قرض جسدیہ (Corporate Bodies) کی معرفت ہی دیے جاسکیں تو بہت حد تک بچاؤ ہوسکتا ہے، خاص طور پر

جب وہ نفع آور کاموں کے لیے حاصل کیے جائیں۔ جہاں مہاجن انفرادی طور پر کام کرتا ہے وہ قانون کی گرفت سے بچنے کے لیے ایسے حربے استعمال کرسکتا ہے جن کا استعمال ایک جماعتی ادارے کے لیے آسان نہیں ہوتا۔

۷۹۔ ہمارے واعظ ہی نہیں بلکہ علمار بھی اسلام کو دولت جمع کرنے کا مخالف ظاہر کرتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ "بچت کو جمع کرنا اور جمع شدہ کو مزید دولت کمانے میں لگانا ہی دراصل سرمایہ داری کی جڑ ہے مگر اسلام سرے سے اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی اپنی ضرورت سے زائد دولت کو جمع کر کے رکھے" (۱)۔ اگر ضرورت سے زائد دولت جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے تو ہنگامی حالات کے لیے خرچ کہاں سے آئے گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حنین کی جنگ کے لیے چالیس ہزار قرض لیا تھا۔ اب اگر کسی نے یہ رقم جمع نہ کی ہوتی تو آنحضرت صلعم یہ قرض کہاں سے لیتے؟ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں:۔ "دولت اسلام کی نگاہ میں خدا کی ایک نعمت ہے، لعنت نہیں۔ ہنر ہے، عیب نہیں۔ خیر ہے، شر نہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر دولت کو 'خیر' اور 'فضل' سے تعبیر کیا گیا ہے اور احادیث سے بھی دولت کی فضیلت ثابت ہوتی ہے" (۲)۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی فرماتے ہیں: "حقوق و مطالبات کے ادا کرنے کے بعد اسلام مال کے جمع کرنے یا رقم کے پس انداز کرنے کا مخالف نہیں ہے بلکہ آئندہ معلوم ہوگا کہ وہ ایک حد تک اس کا ایک معاشی مشیر ہے" (۳)۔ اسلام کا وراثت کا قانون چاہتا ہے کہ کچھ اندوختہ ہو جو وارثوں میں بانٹا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱؎ سود از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۴۲۔

۲؎ سیرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۲۹۔

۳؎ اسلامی معاشیات، ص ۲۴۶۔

کی ایک مشہور حدیث ہے کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں۔ انک ان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ یتکففون الناس (بخاری کتاب الوصایا)۔ اس حدیث سے کسی حد تک دولت جمع کرنے کی اجازت تو صاف عیاں ہے۔ تاریخی طور پر بھی یہ ثابت ہے کہ بعض متقدر صحابی اپنے پیچھے بڑی بڑی جائدادیں چھوڑ گئے مثلاً حضرت عثمان بن عفان و زبیر بن عوام رضی اللہ عنہما۔ اسلام دراصل بخل اور قارونیت کا مخالف ہے جس میں دولت کی ہوس میں دوسرے کے جائز حقوق کو روندا جاتا ہے اور درمیانہ روی کا حامی ہے جس میں اسراف اور بخل دونوں سے بچنا پڑتا ہے۔

والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذلک قواما۔ (الفرقان۔ ۶۷)

یعنی اللہ کے نیک بندے وہ ہیں کہ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ بخل برتتے ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان معتدل رہتے ہیں

ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے ضروری سرمایہ جمع کر کے بہم پہنچانا بخل نہیں کہلا سکتا۔ لیکن بعض علماء پونجی جمع کرنے ہی کے مخالف نہیں بلکہ اسے خرچ کر دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جمع کرنے کی بجائے اسلام خرچ کرنے کی تعلیم دیتا ہے (۱)۔ لیکن جیسا ہم نے اوپر کی چند سطروں میں دکھایا ہے جمع کرنے کی ممانعت قطعی قسم کی نہیں ہے۔ اسی طرح خرچ بھی چند حدود کے اندر رہ کر کرنا ہے۔ مبادا آپ کے وارث مفلس رہ جائیں اور بھیک مانگنے پر مجبور ہو جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد رضی اللہ عنہ کو جن کی صرف ایک لڑکی تھی، اپنی جائداد کا ایک تہائی (⅓) حصہ سے زائد خیرات کرنے سے منع فرما دیا۔ اسی طرح چند حدود کے اندر رہ کر غیر مسلم بھی اللہ کی راہ

۱۔ سود، ص ۲۳۔

میں خرچ کرتے ہیں مثلاً ہندو جنھیں ہم روپے کے معاملے میں تنگ دل سمجھتے ہیں مسلمانوں سے کہیں زیادہ خیرات کے کاموں میں خرچ کرتے تھے اور آج بھی پاکستان میں ان کی خیرات کے گواہ کئی کالج، مدرسے، شفاخانے اور مندر موجود ہیں۔ امریکہ، انگلستان وغیرہ میں بسنے والے عیسائیوں اور یہودیوں نے جو رقوم اس راہ میں لگائی ہیں ان کا کچھ اندازہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ (U S A.) کے ۱۹۶۲ کے اعداد و شمار سے ہو سکے گا۔ چھوٹے چھوٹے اوقاف کا کوئی شمار نہیں مگر دس کروڑ ڈالر یعنی پچاس کروڑ روپے کے اثاثہ کے اوقاف کی تعداد بھی تیئیس[۲۳] تھی۔ اور ان کا مجموعی سرمایہ پچاس ارب روپے کے قریب تھا (۱)۔ سچ تو یہ ہے کہ کوئی مذہب بھی دولت میں دل لگانے اور اس کو خدا کی راہ میں خرچ نہ کرنے کی تلقین نہیں کرتا۔ فرق صرف یہ ہے کہ اور مذاہب کے پیرو روپیہ کمانے کی طرف سے غافل نہیں رہتے مگر ہمارے ائمہ نے اپنی عقل و فکر کو تقلید کی بھول بھلیاں میں گم کر کے بعض بے ضرر ذرائع اکتساب کو بھی حرام کر دیا ہے۔ حالانکہ اسلام میں اکتساب پر کوئی قید نہیں سوائے اس کے کہ ذریعہ ناپاک نہ ہو اور پیداواری سود میں کوئی ناپاکی نظر نہیں آتی۔

۰ ۷۔ بعض اصحاب پوچھتے ہیں کہ سود کس چیز کا عوض ہے۔ مثلاً کہا گیا ہے کہ "ربا و قرض جو کاروباری اغراض کے لیے لیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں بھی حامیان سود کو اس پیچیدہ سوال سے سابقہ پیش آتا ہے کہ سود آخر کس چیز کی قیمت ہے۔ ایک دائن اپنے سرمایہ کے ساتھ مدیون کو وہ کون سی جوہری (Substantial) چیز دیتا ہے جس کی ایک مالی قیمت اور وہ بھی ماہ بماہ اور سال بسال ادا شدنی مانگنے کا اسے

---

(۱) نیوز ویک مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۶۲ء ص ۲۹۔

حرمت منجانب"(۱)۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے اس سوال کا جواب دیا جا چکا ہے۔ یعنی ثمن کو ثمر قرار دے کر شریعت نے سرمائے کی قیمت کا جواز مہیا کر دیا ہے۔ اقتصادی لحاظ سے بھی کچھ حد تک جواب گذشتہ پیرا میں موجود ہے۔ مزید وضاحت کی خاطر عرض ہے کہ اشیاء کے پیدا کرنے میں جن اجزاء کو دخل ہے ان میں زمین اور مزدور کے علاوہ مصنوعات بھی شامل ہیں۔ ان مصنوعات کو اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کے بغیر یا تو مطلوبہ شے پیدا ہی نہیں کی جا سکتی یا بہت کم مقدار میں پیدا کی جا سکتی ہے۔ اپنی روزمرہ کی زندگی سے ایک عام فہم مثال لیجیے۔ ایک درزی سوئی دھاگے سے کپڑا سی سکتا ہے لیکن اگر اسے کپڑے سینے کی مشین مل جائے تو اسی محنت سے اپنی کارکردگی اور آمدنی میں کئی گنا اضافہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا وہ مشین کو حاصل کرنے کے لیے مناسب کرایہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جائے گا۔ یہ کرایہ شرعاً جائز ہے اور اس پر عموماً اعتراض نہیں ہوتا۔ درزی کے لیے مشین حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ مشین کو خرید لے اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ موجود نہیں ہے تو کسی سے قرض لے کر خرید لے اور قرض جب تک ادا نہ ہو جائے اس پر سود ادا کرتا رہے اور یہ طریقہ کرایہ ادا کرنے سے اغلباً سستا ہوگا۔ اس وجہ اور چونکہ اس میں سہولت کار بھی زیادہ ہے کاروباری لوگ مشینوں کو کرایہ پر لینے کی بجائے ان کو خریدنے اور ان کی قیمت پر سود ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ جس طرح مشین استعمال کرنے سے درزی کی آمدنی میں اضافہ ہو گیا اسی طرح اور لوگ بھی اور قسم کی مشینوں یا اوزاروں کا استعمال اس لیے کرتے ہیں کہ اس سے ان کی آمدنی بڑھ جاتی ہے۔ یہ مشینیں کیا ہیں؟ پس انداز کی ہوئی دولت کا مجموعہ ہیں۔ ان کے بنانے میں وقت لگتا ہے

---

(۱) مولانا مودودی صاحب سود حصہ دوم ص ۸۵۔

اور انھیں تیار کرنے کی خاطر، اس عرصہ کے لیے، صرفی اشیاء اور حاضر فائدہ سے اجتناب کرنا پڑے گا۔ بعض صاحب ثروت ایسے ہوں گے کہ ان کے لیے وقتی طور پر صرفی اشیاء سے احتراز آسان ہوگا اور بعض لوگ اپنی دھن میں سرشار ایسے بھی ملیں گے جو ایجادہی کو اپنی زندگی کا مقصد بنا رکھتے ہیں۔ اور اس کی مالی اجرت کے منتظر نہیں رہتے۔ لیکن ملکوں کی معاشی حاجات ایسے لوگوں سے پوری نہیں ہوتیں اور عوام سے امداد حاصل کیے بغیر مطلوبہ سرمایہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ مگر عوام کے لیے فوری اور صرفی ضروریات سے ہاتھ کھینچنا آسان نہیں ہوتا اور ان سے ایسا کرانے کے لیے تحریص کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے عموماً سود کی شکل دی جاتی ہے۔ پیداواری سود کے دینے اور لینے کی وجوہ کی یہ مختصر سی روئداد ہے۔ معلوم نہیں اس سے آپ کی تسلی ہوگی یا نہیں۔ مگر اشتراکی ممالک سے باہر اسی نظریہ پر انحصار کیا جاتا ہے۔ تاہم مولانا صاحب کے سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں اس بحث میں الجھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب ایک تاجر یا کارخانہ دار مزید سرمایہ حاصل کرنے سے اور فائدہ کما سکتا ہے تو وہ اس فالتو نفع میں سے برضا و رغبت اس کی قیمت یا اس کا کرایہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ ایک ماہر اقتصادیات لکھتے ہیں: "سود روپے کے استعمال کا انعام ہے اور ہر قیمت کی طرح اسے رسد کے مقابلہ میں، نہ بہت اونچا ہونا چاہیے نہ بہت نیچا" (۱)۔ آپ نے اوپر کی بحث میں ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ سرمایہ کی اجرت کے قائل تو اکثر علمائے دین بھی ہیں مگر حصہ داری کی شکل میں۔ پس سرمایہ دار سرمایہ کے ساتھ کوئی جوہری چیز دیتا ہی ہوگا جس کی اجرت وہ منافع یا ربح کی شکل میں وصول کرنے کا مستحق سمجھا جاتا ہے

---

۱ -Dudley Dillard The Economics of Keynes

یہی جوہری چیز دائن کو سود کا استحقاق بھی عطا کرتی ہے۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ ایک صورت میں اجرت مشتبہ اور غیر معین ہے اور دوسرے میں متیقن اور معین، اعتراض کے اس پہلو کا جواب ہم دوسری جگہ (۱) پیش کر چکے ہیں اور اسے دہرانا نہیں چاہتے۔

۱؎ پیرا ۲۶۲

ساتواں باب

ربوٰ الفضل

۷۱۔ بہتر ہوگا اگر آگے چلنے سے پہلے ربوٰ الفضل پر نظر ڈال لیں۔ ربوٰ الفضل اس زیادتی کو کہتے ہیں جو ایک ہی جنس کی دو چیزوں کے لین دین میں ہو۔ متعدد احادیث کی بنا پر فقہاء نے فیصلہ کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور یہ ربوٰ کی طرح حرام ہے۔ ان احکام کے بارے میں مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: "دو ہجری میں ۔۔۔ جنگ احد کے بعد پہلا قدم شرح سود کی تخفیف کی صورت میں اٹھایا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ اور اجناس کے کاروبار میں سٹہ (Speculation) کو روکا اور ایک ہی جنس کی چیزوں کے مبادلہ میں کمی اور بیشی کو سود قرار دیا۔ اس کے بعد آپ نے صرافہ (Exchange) کی طرف توجہ فرمائی اور سونے چاندی بصورت جنس (Bullion) یا بصورت زر (Money) دونوں کے مبادلہ میں ناجائز نفع بازی (Profiteering) کا دروازہ بند کر دیا۔ آخری ضرب اور فیصلہ کن ضرب فتح مکہ کے بعد لگائی گئی" (۱)۔ سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "سب سے پہلے

---

(۱) سود حصہ اول، ص ۹۶

آپؐ نے چاندی اور سونے کی ادھار خرید و فروخت کو سود قرار دیا۔ پھر دو گنے اور چوگنے سود لینے کی ممانعت آئی۔ اس کے بعد آپؐ نے ہم جنس اشیاء کا باہم گھٹ بڑھ کر مبادلہ منع فرمایا۔ ۷ھ میں غزوۂ خیبر کے موقع پر مسلمانوں نے یہودی سوداگروں سے لین دین شروع کیا۔ اس وقت آپؐ نے اعلان فرمایا کہ سونے کو اشرفی کے بھاؤ گھٹا بڑھا کر بیچنا سود ہے" (۱)۔ اس حساب سے ربوٰا الفضل کے احکام ربوٰا مطلق کی حرمت یعنی سورہ بقرہ والی آیات سے پہلے کے ہیں۔ یہ آیات ۹ھ یا ۱۰ھ میں نازل ہوئیں اور ان میں سے آخری آیت یعنی واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ۔ سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے صرف نو راتیں پہلے نازل ہوئی (۲) لہٰذا ان احادیث کا مدعا احکام قرآنی کی تفسیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان میں کسی چیز کو ربوٰا کہنے سے اس پر حرمت وارد نہ ہونی چاہیے اور اگر کسی طرز معاملہ کو حرام قرار دینا ہی مقصود تھا تو وہ مقصد اسے اس وقت ربوٰا کہنے سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ جیسا سر سید احمد خاں نے لکھا ہے، اس کا مطلب بیع فاسد سے روکنا ہوگا (۳)۔ علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں: یطلق الربا علی کل بیع محرم یعنی ہر ممنوع بیع پر لفظ ربوٰا کا اطلاق ہوتا ہے (۴) اس لیے غالب گمان یہی ہے کہ احادیث ربوٰا الفضل میں لفظ ربوٰا بیع فاسد کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ربوٰا الفضل کی بڑھوتری بھی حرام ہے، درست دکھائی نہیں دیتا۔

۱؎ سیرۃ النبی، جلد دوم، ص ۵۰۴ ۔ ۲؎ تفسیر القرآن از علامہ عبدہ مصری ج ۳ ص ۱۰۵۔

۳؎ تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۹۸۔

۴؎ ماہنامہ فکر و نظر نومبر ۱۹۶۳ء، ص ۹۴۔

۷۲ ۔ ان دنوں عرب کے اپنے کوئی سکے نہیں تھے، اور دوسرے ممالک کے سکے استعمال ہوتے تھے۔ چنانچہ سکوں کا استعمال لازماً محدود تھا۔ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کا ذکر پیرا (۱۰۱) میں کیا گیا ہے۔ نیز سید مناظر احسن صاحب گیلانی لکھتے ہیں: "اسلام سے پہلے عربوں میں بھی عام طور پر چیز ہی سے چیز خریدنے یعنی بطریقہ Barter یا فقہ کی اصطلاح میں 'مقائضہ' کا دستور تھا" (۱)۔ اس لیے ہم جنس اشیاء کے مبادلہ کا دستور شاید عام ہو۔ مگر آج کل ایسے معاملات سے سابقہ بہت کم پڑتا ہے۔ اس لیے ان احکام کی عملی اہمیت زیادہ نہیں رہی۔ لیکن نظری حیثیت سے ان کی اہمیت بدستور قائم ہے، اور چونکہ ان کا اطلاق صرافہ پر بھی ہوتا ہے اور بعض اصحاب ان سے تجارتی سود کے بارے میں بھی استنباط کرتے ہیں اس لیے ان کا زیر غور لانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۷۳ ۔ ربوٰ الفضل کے متعلق مختلف احادیث نیچے نقل کی جاتی ہیں۔ ترجمہ مولانا مودودی صاحب کی کتاب سود سے لیا گیا ہے:

عن عبادۃ بن الصامت قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فاذا اختلف هذا

عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے کا مبادلہ سونے سے اور چاندی کا چاندی سے اور گیہوں کا گیہوں سے اور جَو کا جَو سے اور کھجور کا کھجور سے اور نمک کا نمک سے اس طرح ہونا چاہیے کہ جیسے کا تیسا اور برابر سرابر اور دست بدست

---

(۱) اسلامی معاشیات، ص ۲۴۳۔

الاصناف فبيعوا كيف شئتم
اذا كان يدا بيد۔
(احمد ومسلم)

ہو البتہ اگر مختلف اصناف کی چیزوں
کا ایک دوسرے سے مبادلہ ہو تو پھر
جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ لین دین دست
بدست ہو۔

(۲) عن ابی سعید الخدری
قال: قال رسول الله صلی الله
علیه وسلم: الذهب بالذهب
والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر
والملح بالملح مثلاً بمثل یداً
بید، فمن زاد او استزاد فقد
اربیٰ، الآخذ والمعطی فیه
سواء (احمد ومسلم) وفی لفظ
لاتبیعوا الذهب بالذهب ولا
الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلاً
بمثل سواء بسواء (احمد ومسلم)

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا سونے کا سونے سے، چاندی
کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے،
جَو کا جَو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک
کا نمک سے مبادلہ جیسے کا تیسا اور
دست بدست ہونا چاہیے۔ جس نے
زیادہ دیا یا لیا اس نے سودی معاملہ کیا،
لینے والا اور دینے والا دونوں گناہ میں برابر
ہیں۔ (ایک دوسری روایت میں ہے)
سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو
چاندی کے عوض فروخت نہ کرو مگر وزن
میں مساوی، جوں کا توں، اور برابر سرابر۔

(۳) عن ابی سعید الخدری قال:
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
لاتبیعوا الذهب بالذهب الا
مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها علی
بعض ولا تبیعوا الورق بالورق
الا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها
علی بعض ولا تبیعوا منها غائباً بناجز (بخاری ومسلم)

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا سونے کو سونے کے عوض
نہ بیچو مگر جوں کا توں، کوئی کسی کو زیادہ نہ
دے، اور چاندی کو چاندی کے عوض نہ
بیچو مگر جوں کا توں، کوئی کسی کو زیادہ نہ
دے، اور نہ غائب کا تبادلہ حاضر سے
کرو۔

(۴) عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: التمر بالتمر والحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید فمن زاد او استزاد فقد اربی الا ما اختلفت الوانہ۔

(مسلم)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھجور کا مبادلہ کھجور سے گیہوں کا گیہوں سے، جَو کا جَو سے اور نمک کا نمک سے جوں کا توں اور دست بدست ہونا چاہیے۔ جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا سوائے اس صورت کے جب اشیاء کے رنگ مختلف ہوں۔

(۵) عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سئل عن شراء التمر بالرطب فقال ینقص الرطب اذا یبس فقال نعم فنہاہ عن ذلک (مالک وترمذی وابو داؤد ونسائی ابن ماجہ)

سعد بن ابی وقاص کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اور میں سن رہا تھا کہ خشک کھجور کا تر کھجور کے ساتھ مبادلہ کس طریقہ پر کیا جائے۔ آپؐ نے فرمایا۔ کیا تر کھجور سوکھنے کے بعد کم ہو جاتی ہے؟ سائل نے کہا ہاں۔ تب آپؐ نے سرے سے اس مبادلہ ہی کو منع فرما دیا۔

(۶) عن ابی سعید الخدری قال کنا نرزق تمر الجمع وھو الخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صاعین بصاع ولا درھمین بدرھم۔

(بخاری)

ابو سعید خدری کہتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بالعموم اجرتوں اور تنخواہوں میں مخلوط قسم کی کھجوریں ملا کرتی تھیں اور ہم دو صاع مخلوط کھجوریں دے کر ایک صاع اچھی قسم کی کھجوریں لے لیا کرتے تھے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ دو صاع کا مبادلہ ایک صاع سے کرو، اور نہ دو درہم کا

ایک درہم سے۔

(۷) عن ابی سعید و ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم استعمل رجلاً علی خیبر فجاءه بتمر جنیب فقال أكل تمر خیبر هكذا۔ قال لا والله یارسول الله، انا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعین والصاعین بالثلاث فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنیباً وقال فی المیزان ذٰلك۔

(بخاری ومسلم)

ابوسعید خدری اور ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا تحصیلدار مقرر کرکے بھیجا وہ وہاں سے (مال گذاری میں) عمدہ قسم کی کھجوریں لے کر آیا۔ آنحضرتؐ نے پوچھا کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ اس نے کہا نہیں یارسول اللہ۔ ہم جو ملی جلی کھجوریں وصول کرتے ہیں انہیں کبھی دو صاع کے بدلے ایک صاع کے حساب سے اور کبھی تین صاع کے بدلے دو صاع کے حساب سے اچھی کھجوروں سے بدل لیا کرتے ہیں۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا ایسا نہ کرو۔ پہلے ان مخلوط کھجوروں کو درہموں کے عوض فروخت کردو پھر اچھی قسم کی کھجوریں درہموں کے عوض خرید لو۔ یہی بات آپؐ نے وزن کے حساب سے مبادلہ کرنے کی صورت میں بھی ارشاد فرمائی۔

(۸) عن ابی سعید قال جاء بلال الی النبی صلی الله علیه وسلم بتمر برنی فقال له النبی صلی الله علیه وسلم من این هذا۔ قال كان

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ ایک دفعہ بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں برنی کھجوریں لے کر آئے (جو کھجور کی ایک بہترین قسم ہوتی ہے) آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لے آئے؟ انھوں نے

عندنا تمر ردی فبعت منه
صاعین بصاع، فقال اوّه
عین الربا عین الربا۔ لا تفعل
ولکن اذا اردت ان تشتری
فبع التمر ببیع آخر ثم اشتر
به۔ (بخاری ومسلم)

عرض کیا ہمارے پاس گھٹیا قسم کی کھجور تھی
میں نے دو دو صاع دے کر یہ ایک
صاع خریدلی۔ فرمایا: ہائیں! قطعی سود!
قطعی سود! ایسا ہرگز نہ کیا کرو۔ جب
تمھیں اچھی کھجوریں خریدنی ہوں تو اپنی کھجوریں
درہم یا کسی اور چیز کے عوض بیچ دو۔ پھر
اس قیمت سے اچھی کھجوریں خریدلو۔

(۹) عن فضالة بن عبید
قال اشتریت قلادة یوم خیبر باثنی
عشر دینارا فیھا ذھب وخرز
ففصلتھا فوجدت فیھا اکثر
من اثنی عشر دینارا فذکرت
ذلك للنبی صلی الله علیه
وسلم فقال لا یباع حتی
یفصل (مسلم، نسائی، ابوداؤد،
ترمذی)

فضالہ بن عبید کہتے ہیں کہ میں نے جنگ
خیبر کے موقع پر ایک سونے کا جڑاؤ ہار
۱۲ دینار میں خریدا پھر جو میں نے اس ہار کو
توڑ کر نگ اور سونا الگ الگ کیا تو اس کے
اندر ۱۲ دینار سے زیادہ کا سونا نکلا۔
میں نے اس کا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے
کیا۔ آپؐ نے فرمایا آئندہ سونے کا جڑاؤ
زیور سونے کے عوض نہ بیچا جائے جب
تک نگ اور سونے کو الگ الگ نہ کر
دیا جائے۔

(۱۰) عن ابی بکرة قال نھی
النبی صلی الله علیه وسلم
عن الفضة بالفضة والذھب
بالذھب الا سواء بسواء وامرنا ان
نشتری الفضة بالذھب کیف شئنا
ونشتری الذھب بالفضة کیف شئنا
(بخاری ومسلم)

ابوبکرہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
حکم دیا کہ چاندی کا چاندی سے اور سونے
کا سونے سے مبادلہ نہ کیا جائے مگر
برابری کے ساتھ۔ نیز آپؐ نے فرمایا
کہ چاندی کو سونے سے اور سونے کو
چاندی سے جس طرح چاہو بدل سکتے ہو۔

۷۴۔ سب سے پہلے یہ بات سمجھنی چاہیے کہ ہم جنس اشیاء کے مبادلے کی اجازت اسی وقت ہے جب کہ مبادلہ دست بدست ہو یا اس وقت بھی ہے جب بیع میں کچھ وقفہ پڑ جائے اور نسیہ یا قرض کی صورت نکل آئے ؟ ان احادیث اور ان میں خاص کر حدیث نمبر (۳) کا جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے تو یہی خیال گزرتا ہے کہ تبادلہ دست بدست ہی ہونا چاہیے اور وقفے کی اجازت نہیں۔ مفتی محمد شفیع صاحب زیادہ واضح بات کہتے ہیں۔ وہ حدیث نمبر (۲) کے بارے میں فرماتے ہیں : " چھ چیزیں جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے اگر ان چیزوں کا باہمی تبادلہ اور بیع کی جائے تو اس میں کمی بیشی کرنا بھی ربٰو ہے اور ادھار کرنا بھی ربٰو ہے خواہ اس ادھار میں مقدار کی کوئی زیادتی نہ ہو بلکہ برابر سرابر لیا دیا جائے " (۱)۔ کنز الدقائق میں لکھا ہے کہ اگر آج (گیہوں) دے اور مدت کے بعد عوض کے گیہوں لے، یہ بھی حرام ہوگا (۲) ۔ ان بزرگوں نے جو تاویل کی ہے اگر وہ درست ہے تو اس سے ایک عجیب صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ آپ کا ایک غریب ہمسایہ ہے۔ اس کے ہاں گیہوں ختم ہو جاتا ہے اور کھانے کو کچھ نہیں رہتا۔ وہ آپ سے درخواست کرتا ہے مجھے اس وقت دو سیر گیہوں عنایت کر دیجیے۔ میں دو ایک دن میں واپس کر دوں گا۔ لیکن اس تاویل کے مطابق آپ اس کی درخواست قبول نہیں کر سکتے۔ کیا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا منشا یہی تھا؟

۷۵۔ مختلف الجنس اشیاء کے ادھار تبادلہ کی ممانعت کی وجہ بعض نے یوں بیان کی ہے: " لیکن قرض کی صورت میں کمی بیشی کا معاملہ اس اندیشہ سے خالی نہیں ہو سکتا کہ اس کے اندر سود کا غبار شامل ہو جائے ۔ مثال کے طور پر

(۱) مسئلہ سود، ص ۱۱۔

(۲) احسن المسائل ترجمہ کنز الدقائق مترجمہ محمد احسن صاحب صدیقی، کتاب البیوع، ص ۲۴۶

جو شخص آج اسی تولہ چاندی دے کر یہ طے کرتا ہے کہ مہینہ بعد ۸۰ تولہ چاندی کے بجائے ۲ تولہ سونا لے گا۔ اس کے پاس درحقیقت یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ ایک مہینہ بعد چالیس تولہ چاندی ایک تولہ سونا کے برابر ہو گی۔ لہذا اس نے چاندی اور سونے کے درمیان مبادلے کی اس نسبت کا جو پیشگی تعین کر لیا یہ بہرحال ایک طرح کی سود خورانہ اور قمار بازانہ ذہنیت کا نتیجہ ہے اور قرض لینے والے نے اسے قبول کیا تو اس نے بھی گویا جوا کھیلا کہ شاید ایک مہینہ بعد سونے اور چاندی کی باہمی نسبت ۴۰ = ۱ کی بجائے ۲۵ = ۱ ہو۔[۱] اس سے واضح ہو جانا چاہیے کہ اعتراض کی بنا یہ ہے کہ اگر سونے اور چاندی کی باہم نسبت اس عرصہ میں بدل جائے تو فریقین میں سے ایک کو فائدہ ہو جائے گا اور دوسرے کو نقصان۔ لہذا ان دونوں نے جوا کھیلا جس کی ممانعت ہے ۔ مگر یہ خطرہ تو بیع سلم کے ہر معاملہ میں رہتا ہے۔ جیسا آپ آگے چل کر پڑھیں گے مدینہ میں پھلوں میں دو دو تین سال کی سلم ہوتی تھی۔ یعنی پیشگی ادا کر کے لمبے لمبے عرصہ کے لیے سودے کر لیے جاتے تھے۔ اس عرصہ میں قیمتیں چڑھ سکتی تھیں یا اتر سکتی تھیں اور اس طرح فریقین میں سے ایک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان ہو سکتا تھا۔ بالفاظ دیگر یہاں بھی وہی سود خورانہ اور قمار بازانہ ذہنیت کارفرما تھی جس کا ذکر اوپر ہوا ہے مگر یہ شکل اس وقت بھی شرعاً جائز شمار ہوتی رہی اور آج کل بھی جائز شمار ہوتی ہے اس لیے جو وجہ ممانعت بیان کی گئی ہے اس کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے۔ ہماری دانست میں ممانعت کی زیادہ معقول وجہ وہ ہے جسے آگے چل کر ہم گیلانی صاحب کی زبان سے بیان کریں گے۔

---

[۱] سود، از مولانا مودودی صاحب، ص ۱۵۹۔

۶ ۷ ۔ ربوٰ الفضل کی احادیث سے یہ قیاس گزرتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اقدس اسی طرف مائل تھا کہ ہم جنس اشیاء کے مبادلہ میں تفاضل برا ہے ۔ لیکن جب قرآن میں اس بارے میں حکم نازل ہوا تو اس نے صرف ربوٰ النسیہ حرام قرار دیا اور دست بدست مبادلے کے بارے میں سوائے اس کے اور کچھ نہ کہا کہ احل اللہ البیع وحرم الربوا ان احکام کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے درمیان جو تھوڑا سا وقفہ پڑا اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم آپ سے یہ دریافت نہ فرما سکے کہ آپ کے پہلے فرمان اب کہاں تک ناطق رہیں گے ۔ وقت کی تنگی ، دوسرے اہم امور کی بھرمار ، جلال و تقدس رسالت سب نے مل کو صحابہ کو وضاحت حاصل کرنے سے مانع رکھا ۔ حضرت ابن عباس رضؓ سے منقول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے بہتر لوگ نہیں دیکھے ۔ انھوں نے پورے عہد رسالت میں صرف تیرہ سوال کیے اور وہ سب کے سب قرآن سے تعلق رکھتے تھے" (۱) ۔ یہی سکوت شاید اس بات کا ذمہ دار ہے کہ یہ احادیث ابھی تک ہمارے مجموعوں میں موجود ہیں اور وجہ اشکال بنی ہوئی ہیں ۔ یہ اشکال آج کل کا پیدا شدہ نہیں بلکہ ابتدائے اسلام سے چلا آرہا ہے اس بارے میں حضرت عمر رضؓ کے دو قول اوپر نقل کیے جا چکے ہیں ۔ انھیں سے منسوب ایک روایت مولانا محمد شفیع صاحب نے پیش کی ہے اور وہ یہ ہے : "حضرت فاروق اعظم رضؓ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا : "تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابواب ربوٰ کی قسمیں نہیں جانتے اور بلاشبہ اگر مجھے اقسام ربوٰ کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور متعلقات مصر کی مجھے حاصل ہو لیکن اس کے یہ معنی

---

۱ عمر فاروق اعظم از محمد حسین ہیکل مصری مترجمہ حبیب اشعر ص ۶۴۲ ۔

نہیں کہ ربوٰ کی حقیقت بھی مبہم ہے، ربوٰ کی بہت سی اقسام ایسی ہیں جو کسی پر مخفی نہیں منجملہ ان کے ایک قسم ربوٰ کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیع سلم (بدھنی) کی جائے، اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع ان کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کردی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت کیا جائے" (۱)۔ اسی طرح حضرت معاویہؓ کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے عہد امارت میں ایک جہاد میں منجملہ مال غنیمت چاندی اور سونے کے سامان بھی نکلے جن کی لوگ باہم خرید و فروخت کر رہے تھے حضرت ابو عبادہؓ نے لوگوں کو متنبہ کیا کہ سونے کو سونے سے برابر وزن پر اور چاندی کو چاندی سے برابر وزن پر اور چاندی کو سونے سے دست بدست فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دراں حالیکہ چاندی زیادہ ہو مگر ادھار ٹھیک نہیں۔ جس نے زیادہ چاہا یا لیا اس نے ربوٰ لیا۔ جب اس خطبہ کا قصہ حضرت معاویہؓ نے سنا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا کوئی فرمان نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جائے جو ابو عبادہؓ نکالتے ہیں۔ ربو الفضل کی ممانعت کے عملی نفاذ کے بارے میں جو اختلافات شروع ہی سے قائدین اسلام میں رہے ہیں ان کے پیش نظر سرسید احمد خاں کا استنباط کہ ربوٰا الفضل کی احادیث میں لفظ ربوٰ بیع فاسد کے معنی میں استعمال ہوا ہے قابل ا[illegible] ہے۔

۷۷۔ اوپر کے پیرا میں حضرت عمرؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے اس میں جانوروں کے 'بیع سلم' کو اور پھلوں کو پکنے سے پہلے بیچنے کو ربوٰ کہا گیا ہے۔ ایک حدیث ہے من اجبیٰ فقد اربیٰ اس میں پھل آنے سے پہلے پھل کے درختوں کو بیچنے کو ربوٰ کہا گیا ہے۔ موطا میں مذکور ہے امام مالک تک یہ بات

---

(۱) مسئلہ سود، ص ۶۱۔

پہنچی کہ مروان بن حکم کے عہد حکومت میں لوگوں کو سندیں ملیں 'جار' کے غلہ کی لوگوں نے ان سندوں کو بیچا ایک دوسرے کے ہاتھ قبل اس کے کہ غلہ اپنے قبضے میں لائیں تو زید بن ثابت اور ایک اور صحابی (ابو ہریرہ) مروان کے پاس گئے اور کہا کہ کیا تو ربوٰ کو درست جانتا ہے اسے مروان۔ مروان نے کہا معاذ اللہ کیا کہتے ہو انھوں نے کہا کہ یہ سندیں جن کو لوگوں نے خریدا پھر خرید کر دوبارہ بیچا قبل غلہ لینے کے۔ مروان نے چوکیداروں کو بھیجا کہ وہ سندیں لوگوں سے چھین کر سند والوں کے حوالہ کر دیں (۱)۔ ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ جانوروں کو پیشگی لے کر بیچنے، پھلوں کے درختوں کو پھلوں کے پکنے سے پہلے بیچنے اور غلہ کو قبضہ میں لانے سے پہلے بیچنے کو ربوٰ کہا گیا ہے۔ یہ تینوں مثالیں بیع کی ہیں اور ان میں تفاضل کا نام و نشان بھی نہیں۔ بظاہر مقصد یہ ہے کہ فریقین کو انجانے نقصان سے بچایا جائے۔ پس ان روایات میں ربوٰ کے معنی بیع فاسد ہی زیادہ موزوں ہوں گے اور یہی معنی ہیں جو ربوا الفضل کی سب احادیث میں چسپاں ہو جاتے ہیں۔

۸۷۔ ہمارے علمائے کرام کا کہنا ہے کہ ہم جنس اشیاء کے کمی اور بیشی کے ساتھ مبادلہ کرنے سے اس ذہنیت کے پرورش پانے کا اندیشہ ہے جو بالآخر سود خواری اور ناجائز نفع اندوزی تک جا پہنچتی ہے (۲)۔ لیکن ذرا غور فرمایئے کہ اگر ایک ہی جنس کی اعلیٰ اور ادنیٰ قسم برابر سرابر ہی بدلی جا سکتی ہے تو کیا اس کا نتیجہ یہ نہ ہو گا کہ طاقت ور لوگ اپنی ادنیٰ چیز کے بدلے کمزور لوگوں کو اپنی اعلیٰ چیز دینے پر مجبور کرنے کے کوشاں رہیں گے اور اس سے غصب کی ذہنیت پرورش پائے گی۔ چنانچہ ہمارا خیال ناقص یہ ہے کہ آیت

لہ موطا مترجمہ علامہ وحید الزمان صاحب، ص ۵۷۵۔

کہ سود، از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۰۶۔

احل اللہ البیع وحرم الربوا کو احادیث ربوٰ الفضل کا ناسخ سمجھنا چاہیے - یہ خیال کچھ ایسا انوکھا نہیں ہے بلکہ پہلے بھی علماء کے زیر غور رہا ہے - مثلاً امام شافعیؒ اپنی کتاب "الرسالہ" میں فرماتے ہیں کہ اگر قرآن کو حدیث کا ناسخ مان لیا جائے تو قرآن مجید کی آیت احل اللہ البیع وحرم الربوا سے ہر قسم کی بیع حلال ہو سکتی ہے (۱) - حالانکہ ربوٰ الفضل والی احادیث سے ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی بعض صورتوں کو ناجائز قرار دیا ہے - اُن کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کا مقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت کو منسوخ کرنا ہو تو اس حکم کی پیروی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک نئی سنت قائم کرنا ہو گی جو پہلی سنت کو منسوخ کرے (۲) - گو ہم اس بات کے قائل نہیں کہ جب تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود نسخ کا اعتراف نہ فرمالیں اللہ تعالیٰ کا حکم ان کی سنت کو منسوخ نہیں کرتا لیکن ربوٰ کے بارے میں یہ الجھن پیدا نہیں ہوتی کیونکہ ایک ناسخ حدیث موجود ہے - حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ان سے اسامہؓ بن زیدؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ربوٰ صرف نسیہ میں ہے (۳) - یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم احل اللہ البیع وحرم الربوا کی تعمیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعلان فرما دیا - لیکن اس اعلان کے باوجود احادیث ربوٰ الفضل کو اب تک ہماری فقہ میں ایک اہم مقام حاصل ہے - اس کی دو وجوہ بیان کی جاتی ہیں - ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا - سر سید احمد خاں نے واضح کر دیا ہے کہ یہ خیال غلط ہے (۴)

---

(۱) احمد محمد شاکر ایڈیشن - مطبوعہ مصر ۱۳۵۸ھ - ص ۱۱۱، پیرا ۳۲۳ -

(۲) ایضاً، ص ۱۱۰، پیرا ۳۲۰ -

(۳) ایضاً ص ۲۷۸ - پیرا ۷۶۳ - (۴) سلسلہ احمدیہ تفسیر القرآن ج ۱ ص ۲۹۰ -

لیکن اگر درست ہو تو بھی اس کا صحت حدیث پر اثر نہیں پڑتا۔ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا رویہ چاہے کچھ بھی ہو انھوں نے یہ تو کبھی نہیں کہا کہ حضرت اسامہ نے یہ حدیث ان سے بیان نہیں کی۔ حضرت اسامہؓ کے ثقہ ہونے میں کسی کو شک نہیں اور اس حدیث کو اب بھی صحیحین میں جگہ حاصل ہے۔ دوسری یہ کہ جیسا امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے۔ اس حدیث کو صرف ایک راوی نے بیان کیا ہے اور ربوٰ الفضل کی احادیث کے راوی پانچ صحابہ کرام ہیں اور گو حضرت اسامہؓ کتنے ہی ثقہ ہوں پانچ کے قول کو ایک کے قول پر ترجیح دی جائے گی[1]۔ لیکن اس دلیل میں یہ بات نظرانداز ہو گئی ہے کہ حضرت اسامہؓ کی حدیث کی تائید قرآن مجید سے ہوتی ہے جو اعزاز دوسری احادیث کو حاصل نہیں۔ اس لیے مسوق الذکر کو باقی سب سے ورنی ماننا چاہیے۔ اور چونکہ اغلباً یہ سب سے بعد کی ہے اس لیے پہلی احادیث کی ناسخ تصور ہو گی۔ چنانچہ ہم دوبارہ عرض کرتے ہیں کہ ربوٰ الفضل کی احادیث کو جن میں بیع کے بعض معاملات کو ربوٰ سے تشبیہ دے کر ان کو ممنوع قرار دیا گیا ہے منسوخ سمجھنا چاہیے۔

۷۹۔ صحیح بخاری سے چند احادیث نقل کی جاتی ہیں:

(۱) قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ وھم یسلفون فی الثمار السنتین والثلث فقال اسلفوا فی الثمار فی کیل معلوم الی اجل معلوم۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور لوگ پھلوں میں دو یا تین سال کی سلم کرتے تھے تو آپؐ نے فرمایا پھلوں میں معین انداز میں مدت معینہ کے وعدے پر سلم کیا کرو۔

(۲) العرایا نخل کانت توھب

یزید نے سفیان بن حسین سے نقل کیا کہ

---

[1] سود از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۵۶۔

[2] کتاب السلم، حدیث ۹۹۲۔

للمساكين فلا يستطيعون ان ينتظروا بها رخص لهم ان يبيعوها بما شاؤا من التمر۔

عرایا کھجور کے درخت ہوتے تھے جو مسکینوں کو دیئے جاتے تھے مگر وہ اس کے پکنے کا انتظار نہ کر سکتے تھے تو انھیں اس بات کی اجازت دی گئی کہ جس قدر کھجور کے عوض چاہیں بیچ دیں۔

(۳) قال كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون الثمار فاذا اجد الناس وحضر تقاضيهم قال المبتاع انه اذا اصاب الثمر الدمان اصابه مراض اصابه قشام عاهات يحتجون بها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثرت عنده الخصومة في ذلك فاما لا فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم۔

زید بن ثابت سے روایت ہے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پھلوں کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ جب کاٹنے کا وقت آجاتا تو خریدار تقاضا کرنے آتے خریدار کہتا پھل کو دمان ہوگیا۔ اس کو مراض ہوگیا۔ قشام ہوگیا۔ (دمان، مراض، قشام درختوں کی بیماریوں کے نام ہیں) اس قسم کی دیگر آفتوں کا ذکر کرتے اور جھگڑتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب اس قسم کے مقدمات کثرت سے آنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ پھلوں کو نہ بیچو جب تک کہ پھل کی پختگی ظاہر نہ ہو، اور یہ آپ نے مشورہ کے طور پر فرمایا، اس لیے کہ کثرت سے مقدمات آنے لگے تھے۔

(۴) قال بعثني عبد الله بن

محمد بن ابی المجالد سے روایت ہے کہ انھوں

لہ کتاب البیوع، باب ۶۹ ۱۳۔

لہ کتاب البیوع، باب ۷۰ ۱۳۔

شداد ابو بردة الى عبد الله ابن ابى اوفى فقال اسأله هل كان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم يسلفون فى الحنطة قال عبد الله كنا نسلف نبيط اهل الشام فى الحنطة والشعير والزيت فى كيل معلوم الى اجل معلوم، قلت الى من كان اصله عنده، قال ما كنا نسألهم عن ذلك، ثم بعثانى الى عبد الرحمن بن ابزى فسألته فقال كان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يسلفون على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ولم نسألهم ألهم حرث ام لا (۱)

نے عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے دریافت کیا کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ گیہوں میں بیع سلم کرتے تھے۔ عبداللہ نے کہا اہل شام کے کاشتکاروں سے گیہوں، جَو اور تیل میں مدت معینہ تک کے لیے مقررہ ماپ اور وزن میں بیع سلم کیا کرتے تھے۔ میں نے پوچھا ان لوگوں سے کرتے تھے جن کے پاس اصل مال موجود ہوتا۔ انھوں نے کہا ہم ان سے اس کے متعلق نہیں پوچھتے تھے۔ پھر مجھے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کے پاس بھیجا تو میں نے ان سے دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ان کے زمانہ میں سلم کیا کرتے تھے اور ہم ان سے نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کھیتی ہے یا نہیں۔

حدیث نمبر ۱ بتاتی ہے کہ بیع سلم دو دو تین تین سال کی مدت کے لیے بھی ہوتی تھی۔ ایسے لمبے عرصہ میں اشیاء کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کا امکان قوی ہے اور اس صورت میں فریقین میں سے ایک کو ضرور نقصان ہوگا مگر اس بنا پر بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔ حدیث نمبر ۲ سے ظاہر ہے کہ پھلوں کو پکنے سے پہلے بیچنے کی جو ممانعت تھی اس پر سختی سے عمل نہ ہوتا تھا۔ نیز ان کچی کھجوروں

لہ کتاب السلم۔ باب ۱۲۹۰۔ حدیث ۲۰۹۲۔

کے عوض برابر کی پکی کھجوریں تو نہ ملتی ہوں گی اور کمی بیشی کی اجازت دی گئی ہے۔
حدیث نمبر ۳ سے واضح ہے کہ یہ ممانعت بطور مشورہ کے تھی اور اس کا سبب یہ تھا کہ مقدمات کثرت سے آنے لگے تھے۔ حدیث نمبر ۴ سے پتہ چلتا ہے کہ غلہ کو بیچنے سے پہلے قبضہ میں لانے کی جو شرط ہے عملاً اس میں بھی سختی نہیں برتی جاتی تھی۔ ان صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جن معاملات کو ربٰو کہہ کر ان کی حرمت پر دلالت کی جاتی ہے ان کے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے زمانے میں نرم برتاؤ اور متضاد عمل کی شہادت موجود ہے۔ ان حالات میں ربٰو الفضل کے معاملات میں حرمت پر اصرار ایک قسم کی زیادتی ہے۔

۸۰ - سید مناظر احسن صاحب گیلانی نے احکام ربٰو الفضل کی ایک توجیہ پیش کی ہے جو قابل غور ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "اس میں اگرچہ ایک گونہ دشواری ضرور ہے، لیکن جہاں تک میرا ذاتی خیال ہے اس میں ضمناً معاشیات کے ایک خاص پہلو کی طرف بھی لوگوں کو توجہ دلائی جا رہی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ایسے ممالک جن کا تمدن وحضارت سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا ان میں چیزوں کو بجائے سکوں کے خریدنے کے چیز ہی سے چیز کے لین دین کا دستور عموماً جاری رہتا ہے۔ ابن قیم کا بیان ہے الاسیما اھل العمود والبوادی فانما یتناقلون الطعام بالطعام یعنی خصوصاً خیمہ میں رہنے والے اور صحرا کے باشندے وہ لوگ عموماً غلہ کو غلہ سے بدلتے ہیں۔ اسلام سے پہلے عربوں میں عام طور پر چیز ہی سے چیز خریدنے یعنی بطریق (Barter) یا فقہ کی اصطلاح میں "مقایضہ" کا دستور تھا اسلام ان ذرائع سے بتدریج اس رواج کو بھی گھٹانا چاہتا تھا علمائے معاشیات جانتے ہیں کہ معاشی ارتقاء میں مبادلہ (Exchange) کے اس طریقہ کے بدل دینے میں کتنا دخل ہے"[1]۔ ممکن ہے کہ ہم جنس چیزوں کے مبادلہ میں تفاضل اور غیر جنس اشیاء کے مبادلہ میں ونقد کی ممانعت فرمانے سے اس اصلاح کا آغاز کرنا مقصود ہو اور چونکہ یہ اصلاح ہماری دنیا میں پوری طرح سے کارفرما ہے اس لیے ان احکام پر عمل کا اب موقع نہیں رہا۔

[1] اسلامی معاشیات، ص ۳۰۲۔

بعض دوسرے مذاہب کے احکام ربوٰ

۸۱۔ قرآن مجید میں یہود پر سختی کی جو وجوہ بیان ہوئی ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ وہ ربوٰ لیتے تھے حالانکہ ان کو اس سے منع کیا گیا تھا۔ تورات میں مندرجہ ذیل احکام ملتے ہیں۔

احبار۔ باب ۲۵ درس ۳۵ - ۳۶۔ اگر تیرا کوئی بھائی مفلس ہو جائے اور وہ تیرے سامنے تنگ دست ہو تو اسے سنبھالنا۔ وہ پردیسی اور مسافر کی طرح تیرے ساتھ رہے، تو اس سے سود یا نفع مت لینا۔ بلکہ اپنے خدا کا خوف کھانا کہ تیرا بھائی تیرے ساتھ زندگی بسر کرسکے۔ تو اپنا روپیہ اسے سود پر مت دینا اور اپنا کھانا بھی اسے نفع کے خیال سے نہ دینا۔

خروج ۲۲: ۲۵۔ اگر تو میرے لوگوں میں سے جس کسی کو جو تیرے آگے محتاج ہیں کچھ قرض دیوے تو اس پر بہت تقاضا مت کر اور اس سے ربوٰ مت لے۔ ۔۔۔ اگر تمھارا بھائی تمھارے بیچ میں محتاج و تہی دست ہو جائے اور دست گیری کے قابل ہو تو اس سے سود اور نفع مت لے، تو اسے سودی قرض مت دے نہ نفع کے لیے کھانا کھلا۔

استثنار ۲۳ - ۱۹ - ۲۰ - اور تو اپنے بھائی کو سودی روپے اور سودی

طعام یا کوئی چیز عاریتاً اور قرض مت دے۔ تو اجنبی کو سودی قرض دے سکتا ہے پر اپنے بھائی کو سودی قرض مت دیجیو۔ تاکہ خداوند تیرا خدا، اس زمین پر جس کا تو وارث ہونے جاتا ہے تجھ کو ہر اس کام میں برکت دے جس میں تو دست انداز ہو۔

ان اقتباسات سے بظاہر یہ استنباط جائز معلوم ہوتا ہے کہ:

(۱) ممانعت اپنے بھائی سے ربٰو لینے پر تھی اجنبی سے نہیں، اور

(۲) چونکہ کسی چیز کو عاریتاً یا قرض دینے سے منع کیا گیا ہے یعنی اسے خیرات کرنے کو کہا گیا ہے اس لیے گمان یہی ہے کہ جس کو خیرات دی جائے گی وہ محتاج و تہی دست ہوگا اور ایسے شخص کا قرض بھی صرفی و احتیاجی ہوگا۔

(ب) انجیل کہتی ہے:

متی ۲۵ : ۲۶ کی تمثیل میں ایک مالک نوکر کو ملامت کرتے ہوئے کہتا ہے: "پس تجھے مناسب تھا کہ میرے روپے صرافوں کو دیتا کہ میں اپنا مال سود سمیت پاتا۔"

لوقا ۲۲ میں تمثیل ذیل بیان ہوئی ہے: تو نے میرے روپیوں کو صراف کی کوٹھی میں کیوں نہ رکھا کہ میں آکے اسے سود سمیت پاتا۔

انجیل کے ان درسوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مسیحی شریعت میں سود لینا ممنوع نہ تھا۔ لیکن بعد میں اغلباً مسلمانوں کی پیروی کرتے ہوئے، لوقا درس ۶ : ۳۴، ۳۵ کی بنا پر رومن کیتھولک دنیا میں سود ممنوع رہا۔ اس کی کلی ممانعت ۱۷۹۰ء میں ہوئی اور بالآخر ۱۹۵۰ء میں ہٹا دی گئی۔ اس کے متعلق تفصیل آگے آئے گی مگر لوقا کا درس مذکور یوں ہے:

"اگر تم ان ہی کا بھلا کرو جو تمہارا بھلا کریں تو تمہارا کیا احسان ہے؟ کیونکہ گنہگار بھی ایسا کرتے ہیں۔ اور اگر تم ان ہی کو قرض دو جن سے وصول ہونے کی امید رکھتے ہو

تو تمہارا کیا احسان ہے؟ گنہگار بھی گنہگاروں کو قرض دیتے ہیں تاکہ پورا وصول کریں۔ مگر تم اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور بھلا کرو اور بغیر ناامید ہوئے قرض دو تو تمہارا اجر بڑا ہوگا اور تم خدا تعالیٰ کے بیٹے ٹھہرو گے کیونکہ وہ ناشکروں اور بدوں پر بھی مہربان ہے۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ اس درس میں سود کا ذکر نہیں بلکہ یہ تاکید کی گئی ہے کہ اصل کی واپسی کی امید رکھے بغیر قرض دو۔ ایسی تعلیم کا مقصد نادار اور حاجت مند کی اعانت ہی ہو سکتا ہے۔ پھر بھی کلیسا نے اس کی بنا پر سالہا سال تک پیداواری سود کو بھی حرام قرار دیے رکھا، اور یہ ہماری طرح صرف تقلیدی طور پر نہیں بلکہ لمبی بحث و تمحیص کے بعد۔

(ج) ہندوستان کے شارع اعظم منو کے قانون منوسمرتی میں مندرجہ ذیل احکام ملتے ہیں:

ادھیا ۸ اشلوک ۱۴۰ بششٹ کہا ہوا سود جو روپیہ کو بڑھانے والا ہے اس کو ترک کریں۔ سو روپیہ کا $\frac{1}{80}$ حصہ یعنی فی صدی ایک روپیہ چار آنہ مقرر کریں۔

اشلوک ۱۴۱ خواہ اچھے لوگوں کا دھرم خیال کر کے فی صدی دو روپیہ ماہانہ لیں۔ اس کے لینے سے درستہ پاپی نہیں ہوتا۔

اشلوک ۱۴۲ برہمن سے فی صدی دو روپیہ۔ کشتری سے تین روپیہ، ویش سے چار روپیہ، شودر سے پانچ روپیہ سود ماہانہ لیں[۱]۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے پانچ روپیہ ماہانہ یا ساٹھ فی صد فی سال تک اجازت تھی۔ اس سے زائد شرح سود کو قرآن کے اضعافاً مضاعفہ کی طرح بششٹ اور ممنوع قرار دیا گیا تھا۔

---

[۱] قوانین اسلامی ممالک از مفتی سید عبد القیوم صاحب سابق ریسرچ آفیسر لاکمیشن پاکستان۔

۸۲ ۔ یہود زراعت پیشہ لوگ تھے فصل کی خرابی یا کسی عزیز یا دوست کی ضمانت ان کے قرض کا سبب ہوتی تھی ۔ بعد میں حکومت کے ٹیکس یا بیرونی حکمرانوں کے خراج کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ عہد نامہ قدیم میں یہی اسباب مندرج ہیں اور ایسے قرضوں کا ذکر نہیں ملتا جو شاہ خرچی یا سستی و کام چوری کا نتیجہ ہوں ۔ مزید برآں تجارتی قرض جو قرض لینے والے کے لیے بھی نفع آور ہو سکتے ہیں اسرائیلیوں میں نہیں پائے جاتے ۔ حالانکہ بابل والوں میں وہ اس سے عرصہ پہلے موجود تھے[1] اس سے یہ استنباط جائز ہوگا کہ یہودیوں کو جس سود سے منع کیا گیا تھا اس کا تعلق زراعت سے تو ہو سکتا ہے مگر پیداواری کاموں سے نہیں ۔

۸۳ ۔ جہاں یہودی اور عیسائی علماء سود کے سوال کے ہر پہلو پر صدیوں سے غور کر رہے ہیں، علمائے اسلام نے اس کے فقہی پہلو کے علاوہ باقی پہلوؤں پر بہت کم بحث کی ہے ۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی فرماتے ہیں: "حرمت سود پر علمائے اسلام نے عقلی بحث اور تنقید کو ضروری خیال نہیں کیا ۔ بے دلیل جس کو دنیا مان رہی تھی، اس لیے مان رہی تھی کہ اسلام اس کو وہی منوانا چاہتا تھا، ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ پھر اس کے استدلال اور بحث کی الجھنوں میں لوگوں کو الجھنے کی ضرورت ہی کیا تھی ؟ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فقہ کی ان تمام کتابوں میں ربٰو کی عام اور مروج صورت کا تذکرہ صحیح معنوں میں گویا نہیں کیا گیا ۔ بلکہ قرآن اور حدیث ہی کی تصریحات کو اس کے لیے کافی سمجھا گیا ہے"[2] ۔ امام فخر الدین رازی پہلے شخص ہیں جنھوں نے سود پر معاشی نقطۂ نظر سے بحث کی لیکن ان کی بحث بھی مقابلتاً سطحی ہے مگر جو خلاء مسلمانوں نے چھوڑا اس کو مسیحی

---

[1] Encyclopaedia of Religion and Ethics ص ۵۵۵-۵۵۴

[2] مقدمہ "اسلام اور سود"، از ڈاکٹر انور اقبال قریشی ، ص ۸

متکلمین (Scholastic School) نے بطرز احسن پڑ کیا، اور اس پر بہت کچھ لکھ کر چھوڑ گئے۔ چونکہ ان کا نظریہ اسلامی احکام کی فقہی تفسیر سے ملتا جلتا ہے اور ہمارے خیال میں ضرور اس سے متاثر ہوا ہوگا، اس لیے اس کا مطالعہ ہمارے لیے دلچسپ اور سبق آموز ہونا چاہیے۔ دور متوسط سے عام طور پر پانچویں صدی عیسوی سے بعد کا تقریباً ہزار سال کا عرصہ مراد لیا جاتا ہے جو سقوط روما سے سقوط قسطنطنیہ تک پھیلا ہوا ہے۔ پانچویں صدی عیسوی میں جب رومن امپائر (Roman Empire) ختم ہوئی تو یورپ کے بیشتر حصے کی سیاسی، تمدنی، اور معاشی وحدت پارہ پارہ ہوگئی اور یہ علاقہ کئی چھوٹے چھوٹے حصوں میں بٹ گیا۔ مرکزی اقتدار اور نظام کے ٹوٹ جانے سے سفر اور تجارت کی راہوں میں خطرات حائل ہوگئے اور بڑے پیمانہ پر تجارت، جہاں تک یہ پہلے موجود تھی، نابود ہوگئی۔ متکلمین کا مذہب اسی زمانے کی پیداوار ہے۔ عدم امن، نظام اور خطرات راہ کے لحاظ سے یہ زمانہ عرب کے زمانہ جاہلیت سے ملتا جلتا ہے۔ سود کے متعلق ان کی تعلیم کا آغاز ۸۵۰ء کے لگ بھگ ہوا۔ اسلامی دنیا میں یہ وقت عباسیوں کے دور حکومت کی ابتدا کا تھا۔ شروع میں سود کی ممانعت موسوی شریعت پر رکھی گئی مگر تین سو سال کے بعد انجیل لوقا کے درس ۶: ۳۵ کو شامل کر لیا گیا اور اس کی بنا پر کلیسا نے فیصلہ کیا کہ بغیر منصفانہ حق کے قرض پر سود لینا منع ہے مگر یہ سوالات کہ منصفانہ حق کیا ہے اور قرض سے اصطلاحاً کیا مقصود ہے ہمیشہ موضوع بحث بنے رہے، اور یہ بحث معاشی تبدیلیوں سے متاثر ہوتی رہی۔ ارسطو کا قول کہ روپیہ بانجھ ہے متکلمین کے نظریے کی جان ہے اور پندرھویں صدی عیسوی تک ان کے مالی مذہب کا جزو ایمان رہا۔ کارڈینل سلطان (Cardinal Cajetan) متوفی ۱۵۳۴ عیسوی نے روپے کے بانجھ پن سے انکار کر کے سود کے اخلاقی جواز کے امکانات پیدا کر دیے۔ تاہم اب بھی بعض ماہرین

اقتصادیات ارسطو کے حامی ہیں لیکن (۱) اسلام نے ثمن پر زکوٰۃ کو فرض قرار دے کر اس نظریے کی تکذیب کردی اور ہمارے لیے اس سوال کا حل آسان کر دیا۔ ثمن کے مثمر شمار ہونے سے متکلمین کی کھڑی کی ہوئی عمارت کی بنیادیں کھوکھلی ہو جاتی ہیں۔

۸۴ - عقلی دلائل میں متکلمین نے طبعی قانون پر بڑا زور دیا ہے۔ اس سے مراد وہ قانون ہے جس کے ذریعہ انسان کا ضمیر اچھے اور برُے میں تمیز کرتا ہے اس سے اور ثمن کے بانجھ پن سے انھوں نے چند اصول وضع کیے مثلاً:

(الف) ایک شخص دوسرے شخص کا مال اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں لے سکتا۔

(ب) صرفی (Consumptible) اشیاء کا استعمال اور ملکیت ایک ہی ہیں۔

(ج) مثلی (Fungible) اشیاء کی قدر (Value) جامد (Fixed) ہوتی ہے

(د) ثمن بچّا نہیں جاتا اس لیے قانون رسد و طلب کا اطلاق اس پر نہیں ہوتا۔

چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کو روپیہ قرض دیتا ہے تو اس کو اس کے استعمال کا حق بھی دیتا ہے اس لیے شق (ب) کے ماتحت وہ اس کی ملکیت بھی اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ جب یہ روپیہ مقروض کی ملکیت ہو گیا تو جو نفع وہ اس سے کمائے گا اس کی ملکیت ہوگا اور شق (۱) کے ماتحت قرض خواہ کا اس میں کوئی حق یا حصہ نہ ہوگا۔ مثلی اشیاء وہ ہیں جن کا ایک حصہ یا ایک قسم دین میں اسی نام کی اشیاء کے دوسرے حصے یا قسم کی جگہ لے سکتی ہے۔ اس لیے شق (ج) کے ماتحت ایک روپیہ اور دوسرا روپیہ، اعلیٰ قسم کے گیہوں کا ایک سیر اور ادنیٰ قسم کے گیہوں کا ایک سیر اپنی قدر (Value) میں برابر

لہ پیرا ۵۹۔

سرمایہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح آج ایک روپیہ اور کل ایک روپیہ یا آج ایک سیر گیہوں اور کل ایک سیر گیہوں کی قدر بھی ایک ہی ہونا چاہیے۔ بڑھوتری یا کمی جائز نہیں۔

۵۔ ان قوانین کی بنا اگر صرف عقلی دلائل پر ہوتی تو وہ استنے عرصہ تک نہ چل سکتے تھے کیونکہ وہ سقم سے مبرا نہیں تھے۔ مثلاً فصل کے منڈی میں آنے کے وقت گیہوں کی قیمت کم ہوتی ہے اور بعد میں چڑھ جاتی ہے۔ لیکن چونکہ ان کو کلیسا کی اعانت اور اس وقت کے معاشی حالات کی موافقت حاصل تھی وہ عرصہ دراز تک نافذ رہے۔ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں یورپ کے حالات حضرت موسیٰ علیہ السلام کے وقت کے معاشی حالات سے قدرے ملتے جلتے تھے۔ قریب قریب سب معاش کے ذریعے زمین سے وابستہ تھے جو قرض لیے جاتے تھے وہ زمیندار کی ضروریات کو پورا کرنے یا صرفی قسم کے ہوتے تھے۔ زمیندار کو قرض دینے والا بھی عام طور پر بڑا زمیندار ہی ہوتا تھا۔ اگر ایسے قرضوں کے سود پر کڑی نگرانی نہ رکھی جاتی تو بڑے زمیندار چھوٹے زمینداروں کو نگل جاتے۔ (پاکستان کے قیام سے پہلے پنجاب میں بھی حکومت نے زمینداروں کو قرض کی تباہی سے بچانے کے لیے قانون بنائے تھے)۔ پس کلیسا۔ قانون۔ معاشی ضروریات، اور مصلحین سب سود کی مخالفت پر متحد ہو گئے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب تجارت سر اٹھانے لگی تو اس کا متکلمین کے نقطہ نظر پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ اس کی چند وجوہ تھیں۔ اول پیش رووں کے فتاویٰ جن کا توڑنا آسان نہیں تھا۔ یہی حال فی زمانہ ہمارا ہے۔ دوم ابھی تجارت بڑے پیمانہ پر سرمایہ کی محتاج نہیں ہوئی تھی۔ لوگ اپنے ذاتی یا خاندانی ذرائع یا شرکت سے ضروری سرمایہ حاصل کر لیتے تھے۔ سوم چونکہ چند ہی لوگوں کے پاس وافر سرمایہ موجود تھا اس لیے اگر سود کی ممانعت نہ ہوتی تو سود کی شرح کو فائدہ مند حدود کے اندر مقید رکھنا ممکن نہ ہوتا اور تجارت اپنی آغازت ہی میں گھٹ کر رہ جاتی اور فروغ نہ پاسکتی۔ لیکن جب کولمبس نے امریکہ کا اور واسکوڈی گاما

نے ہندوستان کا بحری راستہ دریافت کر دیا تو یورپ کی تجارت کو بے حد فروغ ہوا۔ معاشی لحاظ سے یہ انقلاب اٹھارویں صدی کے صنعتی انقلاب سے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔ ان انقلابات نے ایسے حالات پیدا کر دیے کہ متکلمین کے پیش کردہ نظریے میں رد و بدل کے امکانات کا جائزہ لینا ضروری ہو گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بندشیں آہستہ آہستہ ڈھیلی ہوتی گئیں۔

۸۶۔ سود کی عام ممانعت سے چند مخصوص معاملات خارج تھے مثلاً جب فریقین میں سے ایک دشمن قوم میں سے ہو یا غلام ہو یا داماد ہو۔ اگر قرض دار وقت مقررہ پر قرض واپس نہ کرے اور اس سے قرض دینے والے کو کسی قسم کا نقصان پہنچے یا اگر کسی فائدہ مند کام میں روپیہ لگانے کا اس نے انتظام کیا ہو اور وہ اس سے محروم ہو جائے تو یہ بڑھوتری وصول کرنے کے لیے معقول وجہ بن جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ نقصان واقعی کی جگہ نقصان ظنی کی تلافی کے لیے سود دیا جانے لگا۔ جب کوئی کسی سے قرض لیتا تو اس وقت تسلیم کر لیا جاتا کہ روپیہ دینے والے نے اپنا نقصان کر کے قرض دیا ہے اور اس کی تلافی کے لیے اسے بڑھوتری ملنا چاہیے۔ اس ذہنی تبدیلی کی کسی حد تک معقول وجہ بھی پیدا ہو چکی تھی۔ سولھویں صدی اور اس کے بعد یورپ میں سرمائے کو نفع آور کاموں میں لگانے کے مواقع اس قدر بڑھ گئے تھے کہ جس کے پاس وافر روپیہ ہوتا اسے سود مند کاموں میں حصہ لینے میں کچھ دقت نہ ہوتی اس لیے اگر کسی کو قرض دیا جاتا تو یہ گمان جائز متصور ہوتا کہ اس نے نقصان اٹھا کر روپیہ دیا ہے اور اس نقصان کی تلافی ہونی چاہیے۔ اس کے علاوہ ضرورت مند لوگ جب قرض لیتے تھے تو انھیں عام طور پر کچھ رہن رکھنا پڑتا تھا۔ ساہوکار کو ان اشیاء کی حفاظت کا انتظام کرنا پڑتا تھا اور اس انتظام پر جو خرچ ہوتا، قرض دار سے اس کی وصولی جائز سمجھی جانے لگی۔

۸۷۔ اقتصادی اخلاقیات کے قانون خلا میں کام نہیں کر سکتے، وہ زمانے

کے بدلتے ہوئے حالات اور ضروریات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے اسلامی فقہ میں یہ مانا ہوا اصول ہے کہ جب کوئی حکم بوجھل بن جائے تو اس میں تخفیف کی جا سکتی ہے۔ یورپ کے لوگوں نے جب محسوس کیا کہ سود کی ممانعت ان کی تجارت اور صنعت کے فروغ کے راستے میں حائل ہوتی ہے تو انھوں نے اس سے بچنے کے ڈھنگ سوچے۔ کچھ حیلے تراشے گئے اور کچھ توجیہ ان اصولوں کے تجزیہ پر صرف کی گئی جن پر عقلی دلائل کا انحصار تھا۔ حیلوں میں سب سے زیادہ مشہور اور مقبول تہرا معاہدہ (Triple Contract) تھا۔ اس میں تین معاہدے ہوتے تھے۔ ایک شرکت کا معاہدہ، دوسرا وہ جس میں شرکت کے مبہم فائدہ کے ایک حصہ کے عوض زراصل کا بیمہ کر دیا جاتا تھا اور تیسرا جس میں اس مبہم فائدے کے بقیہ حصے کو ایک کم تر مگر معین فائدے کے عوض بیچ دیا جاتا تھا۔ پندرھویں صدی کے اواخر میں اس معاہدہ کا چرچا ہوا اور تقریباً ایک سو سال بعد ائمہ کلیسا نے بھی اسے تسلیم کر لیا حالانکہ سیدھے سادے ربوی قرض اور اس معاہدے میں صرف نام ہی کا فرق تھا۔ لیکن اس سے دو فائدے ہوئے ایک تو تجار کو حصہ دار کے بے محل تجسس کے بغیر سرمایہ مل گیا اور دوسرے بیواؤں، یتیموں اور بوڑھوں کو، جو خود کاروبار کرنے کے قابل نہیں تھے، مستقل آمدنی کا ایک محفوظ ذریعہ میسر ہو گیا۔ اس لیے یہ معاہدہ خوب مرغوب ہوا۔ دوسرا حیلہ جو عام طور پر زمیندار برتتے تھے یہ تھا کہ قرض لینے والا اپنی زمین یا باغ یا کوئی اور نفع آور چیز قرض دینے والے کے ہاتھ بیع کر دیتا تھا جو اس کی آمدنی سے مستفید ہوتا رہتا تھا اور جب معینہ وقت ختم ہو جاتا تھا تو قرض دار اسی چیز کو اسی قیمت پر جس پر اس نے فروخت کی تھی واپس خرید لیتا تھا۔ رفتہ رفتہ فروخت کردہ چیز کی آمدنی کی جگہ ایک معین رقم نے لے لی جسے مقروض مقررہ وقت پر ادا کرتا رہتا تھا۔

۸۸- جن عقلی اصولوں کا ذکر اوپر ہوا ہے (۱) ان کے متعلق اس قدر دقیق اور طویل بحثیں ہو چکی ہیں کہ ان کو اختصار سے پیش کرنا بھی اس موقعہ پر ممکن نہیں ہے۔ قصہ کوتاہ، سینکڑوں سالوں کی بحث و تحیص نے یا تو ان میں سے بعض اصولوں کی کمزوریوں کو اجاگر کر دیا یا ان کی ایسی تاویلیں مہیا کر دیں جن سے کم از کم نفع آور سود پر سے ممانعت کی سختی ڈھیلی پڑ گئی۔ پندرھویں صدی عیسوی تک کلیسا اور متکلمین کے زیر اثر، کیتھولک عیسائیوں میں بھی، مسلمانوں کی طرح سود کی ممانعت کا چرچا خوب رہا۔ رفتہ رفتہ سود کے برخلاف کلیسا کے احکام سخت سے سخت تر ہو گئے حتیٰ کہ ۱۱۷۹ء میں سود لینے والوں کو برادری میں (Communion)، شامل کرنے سے انکار کر دیا گیا اور ۱۳۱۱ء میں سود کے متعلق دیوانی قانون کو ساقط کر کے سود لینے پر اصرار کرنے والے کو ملحد (Heretic) قرار دے دیا گیا۔ لیکن تجارتی اور صنعتی انقلابات کی وجہ سے جب بڑے پیمانہ پر سرمایہ اکٹھا کرنے کی حاجت پیش آئی اور شرکت کے ذریعہ مطلوبہ سرمایہ حاصل نہ ہو سکا تو کلیسا نے اس مسئلے پر اجتہاد کیے حتیٰ کہ پوپ اس نتیجے پر پہنچے کہ آج کل کے زمانے میں قانون جس سود کی اجازت دیتا ہے وہ عہد نامہ قدیم اور عہد نامہ جدید دونوں کے احکام حرمت کی زد میں نہیں آتا، اور بنک کا کاروبار جائز ہے۔ چنانچہ صدیوں کی رد و کد کے بعد ۱۹ جون ۱۹۵۰ء کو پوپ پائس یازدہم (Pius XI, نے کہہ دیا کہ بنک والے اپنی روزی حلال طریقے سے کماتے ہیں۔ یعنی صرف پیداواری سود ہی کی اجازت نہیں مل گئی بلکہ بنک جو احتیاجی اور صرفی قرضے دیتے ہیں ان پر سود لینے سے بھی قید اٹھ گئی۔

---

(۱) پیرا ۸۵۔

نواں باب

پیداواری سود اور قرآنی اصول

تاریخی لحاظ سے تحریم سود کے احکام موسوی (۱) اور اسلامی (۲) دونوں شریعتوں میں زرعی قرضوں کے بارے میں نازل ہوئے تھے۔ اگر ایسے قرضوں پر سود لیا جائے تو وہ احتیاجی (۳) قرضوں کی طرح ظلم و غضب کا باعث بن جاتا ہے، اور یہ ظلم و غضب ہی ہے جو حرمت ربوٰ کی علت ہے۔ لیکن فی زمانہ سود کے برخلاف جو رجحان پایا جاتا ہے وہ نکھٹو سرمایہ دار کے برخلاف جفاکش مزدور کے احتجاج کا عکس ہے۔ اخلاقاً یہ چیز پسند نہیں کی جاتی کہ امیر لوگ بغیر محنت کے قوم کے بل پر آرام و آسائش کی زندگی بسر کریں لیکن اس سے یہ چیز حرام نہیں ہو جاتی اور نہ ہی اس کا صحیح حل یہ ہے کہ ہر قسم کے سود کو بند کر دیا جائے کیونکہ پھر بھی بے محنت کمائی کے کئی راستے سرمایہ دار کے لیے کھلے رہیں گے۔ بلکہ لازم یہ ہے کہ قوم کی دولت کی زیادہ منصفانہ تقسیم ہو۔ جس سے دولت

لہ پیرا ۸۲ و ۸۹۔
کہ پیرا ۳۰۔
کہ پیرا ۲۸۔

چند ہاتھوں میں جمع ہونے سے رک جائے ۔ اس مقصد کے لیے اشتراکیت نے سب پیداواری ذرائع کو قومی ملکیت قرار دے دیا ہے ۔ سرمایہ دارانہ نظام نے کئی ایسے قدم اٹھائے ہیں جن کا مدعا قومی دولت کی زیادہ ہموار تقسیم ہے ۔ مثلاً حکومت نے کئی کام اپنے ہاتھ میں لے لیے ہیں ، آمدنی پر ٹیکس کو ایسی شکل دی ہے کہ امیر کو مقابلتاً اور تدریجاً زیادہ شرح پر ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے ۔ وغیرہ وغیرہ ۔ اسلام نے قانون بنایا ہے جس سے ورثہ وسیع حلقے میں بٹ جاتا ہے اور امیروں کی دولت میں غریبوں اور رفاہی کاموں کے لیے ایک خاص حصہ مقرر کر دیا ہے تاکہ مال مالداروں ہی میں چکر نہ لگاتا رہے ، کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم اور احتیاجی سود کو ممنوع قرار دید یا ہے ۔ ان اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم اپنے معاشی نظام میں وقتی ضروریات کے مطابق اصلاحات لا سکتے ہیں ۔ اسی طرح دوسرے نظام والوں کو بھی اپنے قوانین میں تغیر و تبدل کرنے کی اجازت ہے ۔ اور یہ لوگ اپنے مسلکوں کو بنی نوع انسان کے لیے زیادہ مفید اور مرغوب بنانے پر جو کوشش صرف کر رہے ہیں اسے ہمیں سراہنا چاہیے ، اور اگر اس میں ایک دوسرے کی تقلید شامل ہو تو بھی اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے ۔ مثلاً انگلستان کو دیکھیے وہ بے قید سرمایہ داری سے کتنا دور آ گیا ہے اور اجتماعیت (Socialism) کے اصولوں کو اس نے کہاں تک اپنا لیا ہے ۔ ہالینڈ میں اشتراک باہمی کو ملک کی معیشت میں بڑا دخل ہے ۔ اشتراکیت نے سود اور سرمایہ کو جمع کرنے کے متعلق اپنی قیود کو قدرے نرم کر دیا ہے اور اب مقابلے (Competition) کو اپنے نظام میں جگہ دینے کے متعلق سوچ رہی ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ یہ دونوں نظام رفتار زمانہ سے مجبور ہو کر قرآن کے معتدل اصولوں کے قریب تر آتے جائیں گے بشرطیکہ ہم ان اصولوں کو فقہ کے کسی مذہب کی وقتی بحثوں اور غیر ابدی فیصلوں کے تلے دبا ہوا نہ چھوڑیں ۔

۹۰۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم پھر قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کریں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ آیا ان میں کچھ ایسے اصول بیان ہوئے ہیں جن سے پیداواری سود کے متعلق ہدایت مل سکے۔ شراب اور جوئے کے بارے میں قرآن پاک فرماتا ہے:

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما۔

یعنی اے پیغمبر! تم سے لوگ شراب اور جوئے کی بابت دریافت کرتے ہیں ان سے کہہ دو ان دونوں چیزوں میں نقصان بہت ہے اور انسان کے لیے فائدے بھی ہیں لیکن ان کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے (ترجمان القرآن)

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام صاحب فرماتے ہیں: "عام طور پر سمجھا جاتا تھا (اور اب تک سمجھا جاتا ہے) کہ شراب سے لڑائی لڑنے میں مدد ملتی ہے اور جوا حصول مال کا ذریعہ ہے۔ اس غلطی کا ازالہ کر دیا اور یہ اصولی حقیقت بتلا دی گئی کہ صرف اشیاء کا نفع ہی نہیں دیکھنا چاہیے کیونکہ اضافی نفع سے کوئی چیز بھی خالی نہیں۔ بلکہ نفع اور نقصان دونوں کا توازن کرنا چاہیے۔ جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اسے ترک کر دینا چاہیے۔ اگرچہ تھوڑا بہت نفع بھی ہو اور جس میں نفع زیادہ ہو اسے اختیار کرنا چاہیے اگرچہ نقصان کا بھی احتمال ہو" مولانا مودودی صاحب نے یہ ترجمہ کیا ہے: "پوچھتے ہیں شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے"۔ مولانا موصوف رسالہ دینیات کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھتے ہیں: پھر جس کام میں ایک پہلو فائدہ کا اور دوسرا نقصان کا ہو اس میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ بڑے فائدے

کے لیے چھوٹے نقصان کو قبول کیا جائے اور بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹے فائدے کو چھوڑ دیا جائے۔ اس اصول کے ماتحت پیداواری سود کو پرکھیے۔ اس کا جواز مل جائے گا۔ دورِ حاضر کے نظامِ معیشت میں نفع آور کاموں کے لیے سودی سرمایہ کی ضرورت اور افادیت سے بہت کم لوگ انکار کریں گے۔ خاص طور پر ان ممالک کے لیے جو ابھی تک غیر ترقی یافتہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس طرزِ معاملہ میں کوئی نقص یا خرابی نہیں لیکن اس کا نفع اس کے نقصان سے بدرجہا زیادہ ہے۔ پھر ایسے سود کے لینے والوں کو کیوں اصحاب النار سمجھا جائے۔ حاجت مند کو قرض دینے والا شاید اپنا فائدہ اسی میں سمجھے کہ مقروض قرض ادا کرنے کے قابل نہ رہے اور وہ اس کی جائداد پر قبضہ کرلے مگر بنک جب کمپنیوں اور اداروں کو قرض دیتے ہیں تو ان کی پامالی کے منتظر نہیں رہتے بلکہ ان کی خوشحالی چاہتے ہیں کیونکہ ان کی اپنی ترقی اسی سے وابستہ ہوتی ہے۔

۱۹۔ بعض اصحاب نے اس آیت میں اثم کا ترجمہ نقصان کرنے پر اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ 'اثم' کے معنی گناہ ہیں اور جو چیز گناہ ہے اس میں فائدے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور بلا شرط ممنوع اور متروک ہونی چاہیے۔ اس لیے اس آیت سے جو استنباط گذشتہ پیرا میں کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ چنانچہ ہم نے مولانا مودودی صاحب سے رجوع کیا۔ آپ نے فرمایا:

"میں نے اثم کا ترجمہ نفع کے تقابل کی وجہ سے گناہ کی بجائے نقصان کیا ہے۔ ویسے یہ زبان کے اعتبار سے غلط بھی نہیں ہے کیونکہ 'اثم' کے اصل معنی چیزِ مطلوب کو پہنچنے میں قاصر رہ جانے کے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے عرب کہتے ہیں اثمت الناقة یعنی اونٹنی سست رفتار ہے۔ جو تیز رفتاری اس سے مطلوب ہے اس میں کوتاہی برتتی ہے" ان معنی کی تائید میں ایک اور دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے۔ اگر صحابہ کرامؓ بھی اثم کے معنی گناہ لیتے تو اس آیت

کے نزول کے بعد شراب پینا چھوڑ دیتے۔ جس فعل میں بڑا گناہ " اثم کبیر " ہو اس کے وہ کیسے مرتکب ہو سکتے تھے۔ مگر بقول سید سلیمان صاحب ندوی " اس آیت کے اترنے کے بعد بھی لوگ شراب پیتے پلاتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ ایک انصاری نے متعدد صحابہ کی دعوت کی۔ شراب کا دور چل رہا تھا کہ مغرب کی نماز کا وقت آگیا۔ ایک صاحب نے امامت کی مگر نشہ کے خمار میں "قل یاایہا الکافرون" کی سورہ کو کچھ کا کچھ پڑھ گئے۔ اس پر یہ آیت اتری "لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتیٰ تعلموا ماتقولون (نساء ۱۷) یعنی نشہ کی حالت میں نماز نہ پڑھو یہاں تک کہ تم جو کہو اس کو سمجھ سکو۔ اس کے بعد جب نماز کا وقت آتا تو منادی اعلان کرتا کہ کوئی مخمور نماز میں شامل نہ ہونے پائے۔" [1]
پس ظاہر ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اثم کو نقصان ہی کے معنوں میں سمجھا تھا۔

۹۲ - سورۂ رعد میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض کذٰلک یضرب اللہ الامثال	یعنی جو چیز انسان کے لیے کارآمد ہے وہ دنیا میں دنفع رسانی کے ساتھ) رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی طرح (ہر ضروری مضمون میں) مثالیں بیان کیا کرتے ہیں (۲)۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ مثال کے ذریعہ یہ اصول واضح کر رہے ہیں کہ جو چیز بنی نوع انسان کے لیے مفید ہے اس کے لیے بقا ہے۔ پس اسے ہمیں اپنانا چاہیے۔ پیداواری سود کے حق میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کے بغیر صنعتی انقلاب اس سرعت سے کامیاب نہ ہو سکتا۔ اب بھی بڑے پیمانے

---

[1] سیرۃ النبی ج ۴ ص ۲۷۶۔
[2] ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی۔

کے کام اسی ذریعہ سے سہولت سے ہو جاتے ہیں اور جو لوگ اسے ممنوع سمجھتے ہیں وہ بھی اسے دوسرے ناموں کے تحت کام میں لاتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی قوم جو پیداواری ذرائع میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اس سے پرہیز پر اصرار کرے تو اس کی ترقی مسدود ہو جائے گی اور وہ دوسری قوموں سے مقابلہ میں پیچھے اور طاقت میں کمزور رہ جائے گی۔ اس لیے اگر پیداواری سود کی حرمت ثابت نہیں ہے، اور یہ بات اوپر کی ساری بحث سے نکلتی ہے تو اس سے فائدہ اٹھانا ممنوع نہ ہونا چاہیے۔

۹۳ - سورہ بقرہ میں، جہاں ربٰو کا مقابلہ بیع سے کیا گیا ہے وہاں صدقات سے بھی کیا گیا ہے یمحق اللہ الربٰو ویربی الصدقات یعنی اللہ تعالیٰ ربٰو کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں: "قرآن نے یہ کہہ کر سود کی ممانعت کی علت ظاہر کر دی"۔ نیز آیات تحریم ربٰو سے پہلے سورۂ بقرہ کے دو رکوع انفاق فی سبیل اللہ کے مواعظ سے بھرے پڑے ہیں۔ ان قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ سود کی ممانعت ان لوگوں کو بچانے کے لیے ہے جو کہ خیرات کے مستحق ہیں۔ نہ کہ ان امیر اور صاحب ثروت کارخانہ داروں اور تاجروں کی مدد کے لیے جو اپنے نفع کو بڑھانے کی خاطر یا اپنے کام کی سہولت کے واسطے مضاربت یا شرکت کی جگہ قرض کے ذریعہ سرمایہ حاصل کرنا پسند کرتے ہیں۔ مولانا موصوف نے ترجمان القرآن میں مندرجہ ذیل آیات کا جو ترجمہ کیا ہے اس سے بھی ہماری گذارش کو سہارا ملتا دکھائی دیتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

الذین یأکلون الربٰوا	جو لوگ (حاجت مندوں کی مدد کرنے کی جگہ الٹا ان سے) سود لیتے ہیں۔
یمحق اللہ الربٰوا ویربی الصدقات	اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے (یعنی سود خواری کو مٹانا چاہتا ہے جس کا مقصد

حاجت مند کو برباد کر کے خود فائدہ اٹھانا
ہے اور خیرات کے جذبہ کو بڑھانا چاہتا ہے
(جس کا مقصد حاجت مند کی حاجت روائی
کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی جگہ اس
کو فائدہ پہنچانا ہے)۔

۹۴ - ہمارے نزدیک پیداواری سود اکل باطل نہیں ہے۔ لیکن جو احباب اسے ممنوعہ سمجھتے ہیں ان کے لیے سورہ نساء کی آیت یاایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم قابل غور وفکر ہے۔ سب سے پہلے اس آیت کے چند مستند تراجم پر نظر ڈال لیجیے:

(۱) مولانا اشرف علی صاحب تھانوی: اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر نہ کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضا مندی سے ہو تو مضائقہ نہیں۔

(۲) مولانا ابوالکلام صاحب آزاد: مسلمانو! ایک دوسرے کے مال آپس میں ناحق ناروا نہ کھاؤ ہاں اس صورت میں کھا سکتے ہو کہ آپس کی رضا مندی سے تجارت ہو۔

(۳) مولوی نذیر احمد صاحب: اے لوگو جو ایمان لائے ہو مت کھاؤ مال اپنے آپس میں ساتھ ناحق کے مگر یہ کہ ہووے سوداگری رضا مندی تمھاری سے۔

(۴) مولانا مودودی صاحب: اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے مت کھایا کرو بجز اس کے کہ تجارت ہو آپس کی رضا مندی سے۔

۹۵ - ان ترجموں سے یہ معنی بھی نکالے جا سکتے ہیں کہ اگر باہمی رضا مندی سے تجارت ہو تو اس میں ناروا طریقوں کا استعمال بھی جائز ہے یعنی جو چیز ویسے ممنوع ہے اس کا استعمال تجارت میں مباح ہے بشرطیکہ اس پر دونوں فریق رضامند

ہوں۔ مگر در اصل مدعا یہ نہیں۔ بلکہ ان سب نے اور دیگر مترجمین و مفسرین نے بھی الّا کو استثناء منقطع مانا ہے اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ ایک دوسرے کے مال کو ناروا طریقوں سے نہ کھاؤ بلکہ آپس کی رضامندی سے باہمی تجارت سے کمایا ہوا مال کھاؤ۔ اس تعبیر پر تقریباً سب ائمہ دین کا اتفاق ہے۔ اس میں سہولت یہ ہے کہ اس سے آپس کی رضامندی کی تجارت کے علاوہ اور جائز ذریعوں سے مال حاصل کرنے کی ممانعت نہیں ہوتی۔ مال کمانے کے جائز ذریعوں میں سے ایک کا ذکر قرآن مجید نے فرما دیا ہے۔ باقی کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ نہ نفی سے اور نہ اثبات سے اگر پوچھا جائے کہ صرف تجارت ہی کا ذکر کیوں ہوا ہے تو کہتے ہیں چونکہ یہ روزی کمانے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ قول محل نظر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ معنوں کی سہولت ہی مقصود تعبیر نہیں ہوتا۔ ناروا طریقوں سے مال کھانے کی ممانعت قرآن پاک میں اور جگہ بھی آئی ہے بلکہ انھیں الفاظ میں سورۂ بقر میں موجود ہے۔ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (۲:۱۸۸) اس کے علاوہ خرید و فروخت (تجارت) آپس کی رضامندی ہی سے کی جاتی ہے اور اگر اس میں دھوکہ دہی یا زبردستی برتی جائے تو اکل باطل کے تحت ممنوع ہو گی۔ اس لیے قیاس غالب یہی ہے کہ ان دو احکام کو ایک جگہ اکٹھا کرنے کا ضرور کوئی مقصد ہو گا۔ الّا کو استثناء متصل ماننے سے شاید اس کا پتہ چل سکے۔ ممکن ہے سورہ بقر والی آیت کی مطلق مناہی سے تجارت کے حق میں استثناء مطلوب ہو۔

۹۶ ۔ بعض مفسرین نے الّا کے استثناء متصل ہونے کے امکان کا ذکر کیا ہے۔ قدما میں سے امام رازی اور متاخرین میں سے امام عبدہٗ کے اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں :

ان من الناس من قال الاستثناء متصل و اضمر شیئاً فقال التقدیر لا تاکلوا اموالکم	بعض لوگ کہتے ہیں کہ استثناء متصل ہے اور کچھ حذف ہوا ہے۔ اس صورت میں عبارت یوں ہو گی کہ مت کھاؤ مال

بینکم بالباطل وان تراضیتم کالربوا وغیرہ الا ان تکون تجارة عن تراض واعلم انه کما یحل المستفاد من التجارة فقد یحل ایضا المستفاد من الهبة والوصیة والارث واخذ الصدقات والمهر وارش الجنایات فان اسباب الملک کثیرة سوى التجارة فان قلنا ان الاستثناء منقطع فلا اشکال فانه تعالى ذکر ههنا سببا واحدا من اسباب الملک ولم یذکر سائرها لا بنفی ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل کان ذلک حکما بان غیر التجارة لا یفید الحل وعند هذا لا بد من النسخ او التخصیص۔

ایک دوسرے کے ناروا طریقوں سے گو اس پر تم رضامند بھی ہو مثلاً ربوا وغیرہ سے مگر یہ کہ ہو وے تجارت آپس کی رضامندی سے۔ معلوم ہو کہ جس طرح فائدہ کمانا حلال ہے تجارت سے اسی طرح مال حاصل کرنا جائز ہے ہبہ، وصیت، وراثت، صدقات، مہر، دیت سے کیونکہ تجارت کے علاوہ ملکیت حاصل کرنے کے کئی اور طریقے ہیں۔ پس اگر ہم کہیں کہ استثناء منقطع ہے تو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ، اللہ تعالیٰ نے اس جگہ ملکیت کے اسباب میں سے صرف ایک کا ذکر کیا ہے اور باقی کا ذکر نہیں فرمایا نہ نفی سے نہ اثبات سے اور اگر کہیں کہ استثناء متصل ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تجارت کے علاوہ اور ذریعہ سے مال حاصل کرنا حلال نہ ہوگا اور اس صورت میں نسخ یا تخصیص لازم آئے گی۔

باطل کی تفسیر دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آیت میں ہر قسم کے ایسے مال کی ممانعت ہے جو غیر شرعی طریقے سے حاصل کیا جائے۔ مثلاً ربوا، غصب، سرقہ وغیرہ لیکن چونکہ اس کے ساتھ شرعی طریقے سے حاصل ہونے والے مال کا تفصیلی ذکر نہیں اس لیے امام صاحب کے نزدیک یہ آیت مجمل قرار دی جائے گی۔ یعنی توضیح طلب ہوگی۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ مال باطل سے صرف وہ مال مراد لیا جائے جو بلا عوض حاصل ہو۔ تجارت میں مال کے عوض مال یا کوئی دوسری چیز لی

جاتی ہے۔ اس کی ضد وہ کاروبار ہوا جس میں مال بغیر عوض کے حاصل ہو۔ ایسی صورت میں آیت مجمل نہ رہے گی۔ مگر ہدیہ۔ ہبہ۔ صدقات وغیرہ کے ذریعے سے حاصل شدہ مال حرام ہو جائے گا اور امام صاحب فرماتے ہیں اس وجہ سے نسخ یا تخصیص لازم آئے گی۔ نسخ کے بارے میں امام عبدہؒ فرماتے ہیں:

قالوا ان الآية دليل على تحريم ما عدا من اموال الناس اى كالهدية، والهبة ثم نسخ ذلك بآية النور المبيحة للانسان ان يأكل من بيوت اقاربه و اصدقائه وهو افتراء على الدين لا اصل له، اى لا تصح روايته عمن عزى اليه، اذ لا يعقل ان تكون الهبة محرمة فى وقت من الاوقات ولا فى معناها كقرى الضيف وانما يكون التحريم فيما يمانع فيه صاحب المال فيؤخذ بدون رضاه او بدون علمه مع العلم او الظن بانه لا يسمح به وانما استثنى الله التجارة من عموم الاموال التى يجرى فيها الاكل بالباطل فان تحديد قيمة الشئ وجعل عوضه او ثمنه على قدره

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ یہ آیت تجارت کے سوا کسی اور طریقے سے لوگوں کا مال کھانے پر ملامت کرتی ہے۔ مثلاً ہدیہ یا ہبہ کے طریقے پر اور پھر آیت نور نے اسے منسوخ کر دیا جس کی رو سے انسان کے لیے اپنے اقرباؑ اور اصدقاء کے گھروں میں کھانا مباح ہے لیکن یہ دین پر ایک افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ یعنی اس کی روایت اس شخص کی جانب ثابت نہیں ہے جس سے اسے منسوب کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ہبہ کسی وقت بھی ناجائز رہا ہو اور نہ کوئی اور چیز جو اسی قبیل کی ہو مثلاً مہمانوں کی خاطر تواضع کرنا۔ تحریم صرف اسی مال میں ہو سکتی ہے کہ صاحب مال مانع ہو اور مال اس کی مرضی کے بغیر اس سے لے لیا جائے یا بغیر اس کے علم کے مع اس علم یا ظن کے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں محض تجارت کو ان عام اموال سے مستثنیٰ کیا ہے جنھیں باطل سے کھایا

بقسطاس الحق المستقیم عزیز وعسیر ان لم یکن محالا۔

جا سکتا ہے یعنی بغیر کسی معاوضے کے کیونکہ تجارت کے زیادہ تر اقسام میں اکل بالباطل داخل ہوتا ہے اس لیے کہ کسی چیز کی قیمت مقرر کر دینا اور اس کے عوض یا قیمت کو حق مستقیم کے پیمانے سے مقرر کر دینا مشکل اور دشوار ہے اگر محال نہیں (ترجمہ ڈاکٹر وحید مرزا صاحب)۔

۹۷۔ علامہ عبدہٗ نے بھی اموال باطل سے وہ مال مراد لیے ہیں جو بلا عوض حاصل ہوں اور انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ تحریم اسی مال کی ہے جو صاحب مال کی مرضی کے خلاف لیا جائے پس ہدیہ، ہبہ، وغیرہ جو صاحب مال خود اپنی مرضی سے بلا عوض دیتا ہے نہ کبھی اموال باطل کہلاتے ہیں اور نہ کہلا سکتے ہیں۔ نسخ کے بارے میں یہ مسکت جواب ہے اور ہمیں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔

۹۸۔ تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کریم بعض صورتوں میں مال کے بلا عوض لینے کی اجازت دیتا ہے تو یہ صورتیں احکام زیر بحث سے مستثنٰی ہوں گی اس لیے سورہ نور اور دیگر آیات میں مذکورہ اجازتوں کی راہ میں یہ احکام حائل نہیں ہوتے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تجارت کے علاوہ اور ذرائع سے مال کو کسی معاوضے کے بغیر حاصل کرنا جائز نہیں چاہے وہ فریقین کی رضامندی ہی سے ہو۔ یعنی جہاں تجارت کے لیے اثبات ہے وہاں دوسرے ذرائع کے لیے نفی ہے۔ اس صورت میں اعتراض کچھ یوں متشکل ہوگا: چونکہ ہبہ، ہدیہ، صدقات، وصیت، وراثت، مہر، دیت میں اکتساب مال بغیر عوض کے ہوتا ہے اس لیے یہ اکتساب ناجائز ہے۔ ظاہر ہے کہ امام رازی صاحب کا اعتراض بھی اسی شکل کا ہے۔ لیکن جیسا اوپر نسخ کے بارے میں عرض کیا جا چکا ہے تحریم صرف اسی مال میں ہو سکتی ہے جو صاحب مال کی مرضی

کے بغیر لیا جائے۔ اس لیے اس کا اطلاق اس مال پر نہیں ہو سکتا جو کوئی کسی کو اپنی خوشی سے دے۔ اس لیے ہبہ، ہدیہ، صدقات اور وصیت اس کی زد سے خارج ہیں۔ مہر دیت بغیر عوض کے نہیں ہوتے بلکہ خاص افعال کی جزا یا سزا کے طور پر ادا کیے جاتے ہیں۔ پس یہ بھی تحریم کی حد سے خارج ہیں۔ باقی رہ گئی وراثت سو اس کے بارے میں جہاں تک وصیت کا تعلق ہے یہ تو مال والا اپنی مرضی سے کرتا ہے اور اکل باطل کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن باقی کے لیے قرآن پاک نے خود تقسیم کا قانون مقرر کیا ہے اور باوجود فریقین کی رضامندی کے وہ ان احکام سے انحراف کی اجازت نہیں دیتا۔

ابائکم وابنائکم لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا، فریضۃ من اللہ، ان اللہ کان علیما حکیما۔ (۴: ۱۲)

(دیکھو) تمھارے باپ دادا بھی ہیں اور اولاد بھی ہے (یعنی رشتہ کے لحاظ سے اوپر کا رشتہ بھی ہے اور نیچے کا بھی) تم نہیں جانتے نفع رسانی کے لحاظ سے کونسا رشتہ تم سے زیادہ نزدیک ہے (اور کس کا حق زیادہ ہونا چاہیے اور کس کا کم۔ اللہ کی حکمت ہی اس کا فیصلہ کر سکتی ہے پس) اللہ نے حصے ٹھہرا دیے ہیں اور وہ (اپنے بندوں کی مصلحت کا) جاننے والا اور (اپنے تمام احکام میں) حکمت رکھنے والا ہے (ترجمان القرآن)[1]

چنانچہ وراثت کے معاملات میں ناروا طریقوں سے مال کھانا، چاہے اس پر فریقین کی رضامندی بھی ہو، اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں اور ممنوع رہے گا۔ اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ سو واضح ہے کہ جن ذرائع کے مسدود ہو جانے کا

---

[1] مولانا ابوالکلام صاحب آزاد۔

خطرہ امام رازی کو تھا ان میں اموال باطل کے کھانے کی یا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یا اگر پیدا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو اجازت دینا منظور نہیں۔ اس لیے الاّ کو مستثناء متصل ماننے میں کوئی سقم نظر نہیں آتا۔ یعنی ائمہ دین مانتے ہیں کہ الاّ استثناء متصل ہو سکتا ہے، اور ہم نے اوپر یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ایسا کرنے سے احکام قرآن مجید میں کسی قسم کا تضاد یا ابہام پیدا نہیں ہوتا۔ اگر آپ کو اس استنباط سے اتفاق ہو تو قرآن مجید کی اس آیت سے تجارتی سود کے جواز کی تائید براہ راست مل جاتی ہے۔ اس صورت میں آیت مذکورہ کے معنی یوں ہوں گے "اے ایمان والو ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے (یعنی بلا معاوضہ) مت کھاؤ لیکن اس صورت میں کھا سکتے ہو جب باہمی رضامندی سے آپس میں تجارت کر رہے ہو" الاّ کو استثنا متصل ماننے سے اس آیت کے دونوں حصوں میں ربط پیدا ہو جانے کے علاوہ ایک اہم مذہبی، اخلاقی اور اقتصادی مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور اگر اب کوئی پوچھے کہ صرف تجارت کے لیے ہی کیوں اجازت دی گئی ہے تو اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ گو اس وقت مسلمانوں کے پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ استعمال نہ ہوتا تھا آئندہ ان کو اس کی حاجت ہوگی اس لیے تجارت اور اس قسم کے پیداواری کاموں کے لیے اجازت دے دی۔

۹۹۔ جانوروں کے مبادلہ کے بارے میں ایک نامور عالم فرماتے ہیں:

"اس سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہم جنس اشیاء کے مبادلہ میں تفاضل کی ممانعت کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے جانور مستثنیٰ ہیں۔ ایک ہی جنس کے جانوروں کا مبادلہ ایک دوسرے کے ساتھ تفاضل کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیا ہے اور آپ کے بعد صحابہ نے بھی کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور اور جانور میں قدر و قیمت کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک معمولی قسم کا گھوڑا اور ایک اعلیٰ نسل کا گھوڑا جو ریس میں دوڑایا جاتا

ہے۔ یا ایک عام کتا اور ایک اعلیٰ قسم کا کتا۔ ان کی قیمتوں میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ ایک جانور کا تبادلہ اس جنس کے سو جانوروں سے بھی کیا جا سکتا ہے" (۱)۔ جس وجہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کا ایک حل تو یہ بھی ہو سکتا تھا کہ ہم نسل جانوروں میں تفاضل منع کر دیا جاتا اور ویسے تو اعلیٰ قسم کے چاول اور ردی قسم کے چاول اور عمدہ سونا اور گھٹیا سونا میں بھی فرق کئی گنا ہو سکتا ہے لیکن ان اشیاء میں تفاضل ممنوع ہے اس کے علاوہ جانوروں کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں ان میں تضاد موجود ہے۔ مثلاً،

(۱) عن علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ انہ باع جملا لہ بعشرین[۲] بعیر الی اجل۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنا ایک جمل (اعلیٰ قسم کا اونٹ) بیس اونٹوں کے بدلے ادھار پر بیچا۔

(۲) حدثنا حفص بن عمرو حدثنا حماد بن سلمۃ عن محمد بن اسحٰق عن یزید بن ابی حبیب عن مسلم بن جبیر عن ابی سفیان عن عمرو بن حریش عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجھز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ من قلاص الصدقۃ فکان یاخذ البعیر بالاثنین والثلاث قلائص حتی فرغت فادی ذلک رسول

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر کے لیے سامان مہیا کرنے کا حکم دیا۔ اونٹ کم پڑ گئے تو آپؐ نے مجھے فرمایا کہ صدقہ میں آنے والی کم عمر اونٹنیوں کے بدلے میں سودا کر لو۔ چنانچہ میں نے دو دو تین تین اونٹنیوں کے بدلے میں ایک اونٹ کے حساب سے سودا کر لیا حتیٰ کہ میں نے (اس کام سے) فراغت پائی۔ اور جب صدقہ کے اونٹ آئے تو رسول اللہ

۱۔ سود از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۶۲۔

۲۔ موطا امام مالک کتاب البیوع۔

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابل الصدقة (۱)

صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے ادائیگی کردی۔

(۳) حدثنا ابو عمار الحسین بن الحریث حدثنا عبد اللہ بن نمیر عن الحجاج بن ارطاة عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحیوان اثنین بواحد لا یصلح نسیئا ولا باس یدا بید (۲)

حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ ادھار کی صورت میں ایک جانور کے بدلے دو جانور لینا درست نہیں البتہ اگر دست بدست ایسا سودا ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔

(۴) حدثنا محمد المثنی ابو موسیٰ حدثنا عبد الرحمن بن مهدی عن سمرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئا (۳)

حضرت سمرہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کے بدلے میں جانور کے ادھار لینے دینے سے منع فرمایا۔

ائمہ دین میں بھی اس معاملہ میں خاصا اختلاف موجود ہے۔ شوکانی کہتے ہیں "ذھب الجمهور الی جواز البیع الحیوان نسیئۃ متفاضلا مطلقاً" یعنی عام طور پر حیوان کے ادھار بیع میں مطلق زیادتی جائز سمجھی جاتی ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ امام مالکؒ اس کو اس حالت میں جائز سمجھتے ہیں جب جنس مختلف ہوں۔ امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ بعض علماء نے یہ رائے پیش کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی بیان کردہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے (۴)۔ مگر یہ درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ہجرت کے وقت حضرت عبد اللہ کی عمر سات سال کی تھی (۵) اور جب انھیں جنگ کے لیے سواری

---

۱ مسند احمد بن حنبل ۲: ۱۷۱۔

۲ جامع ترمذی، کتاب البیوع۔

۳ سنن ابی داؤد۔ کتاب البیوع۔

۴ رسالہ کشف الدجیٰ عن وجہ الربوٰ۔ از مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی۔

۵ طبقات ابن سعد۔ جلد ۴/۲۔ ص ۸-۱۳۔

کے اونٹ مہیا کرنے کے کام پر معین کیا گیا تو وہ ضرور سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں گے۔ یعنی ان کی عمر کم از کم ۱۵-۱۶ سال کی ہو گی۔ یہ واقعہ اغلباً غزوہ تبوک سے تعلق رکھتا ہے جو رجب ۹ھ میں واقع ہوا۔ اس میں تیس ہزار فوج تھی۔ دس ہزار گھوڑے تھے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے تین سو اونٹ پیش کیے تھے[1] پھر بھی بہت سے لوگ بغیر سواری کے رہ گئے تھے۔ انھیں کا ذکر سورہ توبہ میں موجود ہے۔ تحریم ربٰو کی آیات بھی ۸ھ یا ۹ھ ہجری میں نازل ہوئیں۔ اس لیے ہماری دانست میں نسخ کا سوال پیدا نہ ہونا چاہیے۔

۱۰۰۔ بحث ماقبل سے اتنا تو ظاہر ہو گیا ہو گا کہ عرب جاہلیت میں جو ربٰو رائج تھا اسے قرآن پاک نے حرام قرار دیا ہے اور اس نے اس میں کسی قسم کی تخفیف نہیں کی۔ اس وقت کے ربٰو کی جو مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں ان میں طبری نے جو حدیث (نمبر ۴۸۲۶) بیان کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان دنوں اونٹوں میں ربٰو رائج تھا۔ اس بنا پر اونٹوں میں ادھار تفاضل ربٰو کی زد میں آتا ہے۔ اب یہ کیسے مان لیا جائے کہ جس چیز کو قرآن مجید حرام قرار دیتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ اس کے مرتکب ہوتے رہے، اور صحابہ کو اس کی اجازت دیتے رہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو روایت منسوب کی جاتی تھی اس کا وقت معلوم نہیں۔ ممکن ہے تحریم ربٰو سے پہلے کی ہو اگر ایسا ہو تو اسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ نیز یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں جاتی اگر اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیں تو جواز کو صرف مختلف النسل حیوانوں تک محدود رکھنا چاہیے لیکن حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما والی روایت سے پہلی اس روایت میں اور ان روایات میں جن میں حیوانوں میں ادھار تفاضل کی ممانعت کی گئی ہے تطبیق کی راہ سوجھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عام طور پر ہم نسل حیوانوں میں ادھار تفاضل

---

[1] سیرۃ النبی از مولانا شبلی نعمانی، حصہ اول، ص ۵۱۲۔

ممنوع ہے کیونکہ یہ ربٰو کی ایک قسم ہے لیکن جب حکومت کو اس کی ضرورت ہو تو مباح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ تحریم ربٰو کی علت اس کا ظلم ہے اور حکومت جب سود دیتی یا لیتی ہے تو اس میں ظلم شامل نہیں ہوتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے وقت میں اور اس کے بعد ایسے واقعات مل سکتے ہیں جن میں حکومت کو بغیر سود کے سرمایہ مل گیا ہے۔ مثلاً حنین کی لڑائی کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ربیعہ مخزومی سے تیس ہزار درہم اور صفوان بن امیہ سے سوزرہیں مستعار لی تھیں (۱)۔ مگر ان واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکومت کے لیے سود دینا ممنوع ہے۔ اگر صفوان کے زرہوں کا کرایہ نہ مانگنے سے مصنوعات کا کرایہ ممنوع نہیں ہوتا تو عبداللہ کے سود نہ لینے سے سود کی حرمت بھی ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے برخلاف، اگر ایک بھی ایسا واقعہ مل جائے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور حاکم تفاضل ادا کیا ہو تو وہ اس بات کا بین ثبوت ہو گا کہ حکومت ربٰو کے بارے میں، ان بندشوں سے آزاد ہے جو رعایا پر عائد ہیں۔ عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص والا واقعہ یہ شہادت مہیا کرتا ہے۔

۱۰۱۔ اس شہادت کے سلسلہ میں سچائی اس بات کی طالب ہے کہ حضرت عبداللہ کی ایک اور روایت بھی آپ کے سامنے لائی جائے جو یہ ہے۔

قال قلت یا ابا محمد انا بارض لسنا نجد بہا الدینار والدرھم وانما اموالنا المواشی نحن نتبایعھا بیننا نتبا لعم البقرۃ بالشاۃ نظرۃ الی اجل والبعیر بالبقرات والفرس

یعنی شخص مذکور نے حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص سے پوچھا اے ابو محمد! ہم ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں ہمیں دینار اور درہم کے سکے میسر نہیں ہیں اور ہماری دولت مولیشی ہیں اور ہم ان کو ادھار بیچتے ہیں۔

---

(۱) سیرۃ النبی از علامہ شبلی نعمانی، حصہ اول، ص ۴۸۶۔

بالا باعر کل ذلك الی اجل۔ فهل علینا فی ذلك من بأس. قال علی الخبیر سقطت امرنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان ابعث جیشا علی ابل کانت عندی. قال فحملت الناس علیها حتی نفدت الابل وبقیت بقیة من الناس لا ظهر لهم۔ قال فقال لی رسول الله صلی الله علیه وسلم ابتع علینا ابلا بقلائص من ابل الصدقة الی محلها حتی تنفذ هذا البعث قال فکنت ابتاع البعیر بالقلوصین والثلاث من الابل الصدقة الی محلها حتی تنفذ هذا البعث قال فلما حلت الصدقة اداها رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ (۱)

ایک دوسرے سے وقت معینہ پر بکائے کو بکری کے بدلے، اونٹ کو گایوں کے بدلے۔ اور گھوڑے کو اونٹوں کے بدلے۔ کیا اس میں کوئی حرج تو نہیں؟ اس پر عبداللہؓ نے کہا تم نے ایک واقف کار کو پا لیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دفعہ جب جنگ کی تیاری ہو رہی تھی حکم دیا کہ فوج کے جوانوں کو اونٹوں پر سوار کراؤں جو میرے پاس تھے۔ میں نے ایسا کیا حتیٰ کہ اونٹ تو ختم ہو گئے اور جوان بچے رہے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اے خدا کے رسول اونٹ تو ختم ہو گئے ہیں مگر کئی لوگ بغیر سواری کے رہ گئے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک یہ مہم جاری ہے اونٹ اس وعدہ پر خریدتے جاؤ کہ جب صدقہ کے جانور آئیں گے تو اونٹنیوں میں سے ادائیگی کر دی جائے گی۔ چنانچہ میں نے ان شرائط پر اونٹ دو دو تین تین اونٹنیوں کے وعدے پر خرید لیے۔ جب صدقہ کے اونٹ آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائی کر دی۔

۱؎ مسند احمد بن حنبلؒ ج ۲، ص ۲۱۶۔

اس روایت سے ظاہر ہے کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تک عرب میں ایسی بستیاں موجود تھیں جہاں سکوں کا چلن معدوم تھا اور مقائضہ (Barter) رائج تھا، اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ حضرت عبد اللہ نے یہ قصہ لوگوں کو اپنے کاروبار کے بارے میں استفسار کے جواب میں سنایا تھا۔ اس لیے ان کا مطلب اس امر کی وضاحت تھی کہ تمہیں بھی جانوروں میں تفاضل دینے لینے کی ویسی ہی اجازت ہے جیسی اس معرکہ کے موقعہ پر مجھے عطا ہوئی تھی۔ یعنی یہ اجازت ریاستی کاروبار تک محدود نہیں بلکہ عام ہے۔ لیکن قرآن مجید کے احکام کے پیش نظر ہمیں اس تاویل کو صحیح ماننے میں تامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربٰو کو جو عرب جاہلیت میں رائج تھا بلا استثناء ممنوع قرار دیا ہے اور نبی الکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اس کی کسی شق کے حق میں استثناء نہیں فرمایا نیز آپؐ نے سنہ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقعہ پر جو خطبہ دیا تھا اس میں ارشاد فرمایا تھا "ربا الجاھلیۃ موضوعۃ" یعنی جاہلیت کا ربٰو ختم کر دیا گیا ہے۔ پس جو تفاضل جاہلیت میں ربٰو سمجھا جاتا تھا وہ حرام ہے اور طبری کی روایت کے مطابق ان لوگوں میں اونٹوں میں ربٰو رائج تھا۔ یہ کیسے مان لیا جائے کہ جس چیز کو قرآن حرام قرار دیتا ہے اسے حضرت عبد اللہؓ جائز قرار دینے کی ذمہ داری لینا چاہتے تھے۔ اس روایت میں چند اور باتیں بھی لائق غور ہیں۔ اول حضرت عبد اللہؓ نے نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے نہ اپنی طرف سے یہ بتایا کہ اس واقعہ سے کیا استدلال کرنا چاہیے۔ یعنی اس سے ہم جنس حیوانات میں ادھار تفاضل کی عام اجازت ہے یا کسی خاص صورت میں ہی ہے مثلاً جنگ کی حالت میں یا ریاستی کاروبار کی خاطر۔ دوم جس شخص نے حضرت عبد اللہؓ سے سوال کیا تھا اس نے مختلف جنس کے حیوانات کے بارے میں پوچھا تھا۔ مگر اس کے جواب میں آپ نے آپ بیتی سے ایک واقعہ سنا دیا جس کا تعلق ہم جنس حیوانوں سے

ہے یعنی ایک قسم کے اونٹ کا مبادلہ دوسرے قسم کے اونٹ کے ساتھ اور اس واقعہ سے نتیجہ نکالنا سامعین پر چھوڑ دیا۔ جن اصحاب نے اس سے ادھار مبادلہ میں تفاضل کی اجازت مراد لیا ہے ان سے ہمارے خیال ناقص میں یہ نظر انداز ہوگیا ہے کہ یہ تاویل قرآن کے احکام سے ٹکر کھاتی ہے۔ اس اجازت کو ان خاص حالات تک محدود رکھنا پڑے گا جن میں یہ دی گئی تھی۔ ان کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس وقت جنگ کی تیاری ہو رہی تھی۔ دوسری یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور حاکم اعلیٰ احکام صادر فرمائے تھے۔ پہلی صورت میں صرف جنگ کی خاطر تحریم ساقط ہوگی۔ دوسری میں حکومت کے سب کاروبار اس کی زد سے بچ جائیں گے۔ ہم دوسری صورت کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ جیسا ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، تحریم سود کی علت اس کا ظلم ہے اور حکومت کے قرضوں میں ظلم کی آلائش نہیں ہوتی نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۲ : ۱۸۵)	اللہ تعالیٰ تمھارے لیے نرمی و آسانی چاہتے ہیں سختی و تنگی نہیں چاہتے۔

پس اس اجازت سے زیادہ سے زیادہ جائز سہولت حاصل کرنا چاہیے اور وہ اس میں ہے کہ جنگی قرضوں کے علاوہ حکومت کے اور سب قرضوں کو بھی حرمت سے مستثنیٰ سمجھا جائے۔ ریاستی سود کی ممانعت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس سے جنگ و جدل کی تحریک ہوتی ہے۔ لیکن چاہے اباحت کو دفاع تک محدود رکھا جائے یا اسے بڑھا کر حکومت کے سب کاموں تک پھیلا دیا جائے، جنگ و جدل کی تحریک تو ایک ہی جیسی ہوگی۔ اس لیے اسے جنگ تک محدود رکھنے کی ضرورت نہیں۔

۱۰۲ - حضرت عبد اللہؓ والی روایت خاص توجہ کی محتاج ہے کیونکہ ہم نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حکومت کو سود دینے اور لینے کی اجازت

ہے۔ اس بارے میں سب سے پہلے ہمیں اس بات کی تسلی کر لینا چاہیے کہ اس ادھار مبادلہ میں تفاضل ادا ہوا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوا تو اس معاملہ کا ربوٰ سے مطلق تعلق نہیں۔ اس بارے میں یہ تو صاف ظاہر ہے کہ جن علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہم جنس اشیاء کے مبادلہ میں تفاضل کی ممانعت سے جانور مستثنیٰ ہیں (۱) انھوں نے اس میں تفاضل کو تسلیم کیا ہے اور علماء میں اکثریت ان ہی کی ہے۔ لیکن ہم ان بزرگوں کی رائے سے آزاد ہو کر بھی اس سوال پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اوپر کی حادیث میں جن اونٹوں کا مبادلہ کیا گیا ہے ان کے لیے مختلف نام استعمال ہوئے ہیں۔ یعنی جمل، بعیر، قلائص وغیرہ۔ لازم نہیں کہ یہ جانور ایک دوسرے کے برابر ہوں اور اگر ایک قسم کے ایک اونٹ کا دوسری قسم کے دو اونٹوں سے مبادلہ ہوا ہے تو ضروری نہیں کہ اس میں قیمت یا سن کا تفاضل بھی شامل ہو۔ جمل نر اونٹ کو کہتے ہیں جو توانا اور اعلیٰ قسم کا ہو۔ بعیر نر اور مادہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور عام طور پر چار سال سے زائد عمر کے جانور کو اس نام سے پکارا جاتا ہے۔ اونٹنیوں میں قلوص اس طرح ہے جس طرح عورتوں میں جوان لڑکی، چنانچہ اونٹنی اس وقت قلوص کہلانا شروع ہوتی ہے جب اس پر سواری کی جائے اور چار سال کی عمر تک قلوص کہلاتی ہے (۲)۔ حضرت عبداللہؓ والی حدیث میں جن اونٹوں کا ذکر ہے انھیں کسی خاص نسل سے منسوب نہیں کیا گیا۔ یہ عام استعمال کے معمولی اونٹ تھے اور مبادلہ ہوا ہے ایک ایک بعیر کا دو دو اور تین تین قلائص سے یعنی ایک چار، پانچ، چھ سال کے اونٹ کا دو یا تین ایسی اونٹنیوں سے جو سواری کے قابل تھیں اور چار سال کی عمر کی ہو سکتی ہیں۔ ان حالات میں یہ کہنا کہ مؤخر الذکر مقدمۃ الذکر سے قیمت یا سن میں زیادہ نہ ہوں گی نہایت مشکل ہے۔ بظاہر یہ ہوا

۱؎ پیرا ۹۹۔

۲؎ لسان العرب۔

ہو گا کہ چونکہ سواری کے جانوروں کی اشد ضرورت تھی اس لیے جس ادھار قیمت پر ملے لے لیے گئے جتنے تفاضل کا لالچ جس پر کارگر ہوا اتنے پر اس سے سودا کر لیا گیا۔ بعض دو اونٹنیوں کے بدلے ایک اونٹ دینے پر راضی ہو گئے اور بعض نے تین پر اصرار کیا۔ غرضیکہ ادھار تفاضل دیا گیا۔ اس استنباط کی تائید میں عرض ہے کہ سنن ابی داؤد میں یہ واقعہ الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی سے منقول ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجہز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ من قلائص الصدقۃ وکان یاخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ" ایک بعیر کا دو بعیر سے بدلنے کا ذکر ہے یعنی راوی تفاضل کی ہستی کو مانتا تھا (ii) شریعت کا فیصلہ ہے کہ اگر کسی کے پاس ۶۱ سے ۷۵ تک اونٹ ہوں تو وہ ایک چار سالہ اونٹ زکوٰۃ دے اور اگر کسی کے پاس ۷۶ سے ۹۰ تک ہوں تو وہ دو دو سال کے دو بچے دے۔ یعنی دو دو سال کے دو بچے (قلوص) ایک جوان اونٹ (بعیر) سے زیادہ قیمتی ہیں۔ حضرت عبد اللہ رضؓ والی روایت میں تو ایک بعیر کا تین قلائص سے بھی تبادلہ ہوا ہے اور اس میں تفاضل ضرور ہو گا۔ (iii) اگر تفاضل کے لالچ کی ضرورت نہیں تھی تو ایک بعیر کو ایک بعیر کے وعدہ پر کیوں نہیں لے لیا گیا کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو گی کہ صدقہ میں صرف چھوٹی عمر کے جانور ہی آتے تھے۔ لیکن یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ پیرا ۷۴ میں حضرت ابی رافع سے جو حدیث مروی ہے وہ بتاتی ہے کہ صدقہ کے سب اونٹ چھ چھ سالہ تھے۔ اور (۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبادلہ کے بارے میں جو حکم حضرت عبد اللہ رضؓ کو دیا اس میں اس کا مطلقاً کوئی اشارہ نہیں ہے کہ ایسی قلائص دی جائیں جن کی قیمت بعیر سے زیادہ نہ ہو۔ پس ان حالات میں تفاضل کے وجود سے انکار کرنا مشکل نظر آتا ہے۔

۱۰۳ - سورہ بقر کی تحریم ربوٰ کی آیات میں کفار کی طرف یہ قول منسوب ہے انما البیع مثل الربوا ۔ قرآن کے نزدیک بیع جائز ہے اور ربوٰ پر اس کو اعتراض

ہے۔ اس لیے ربٰو کے حامیوں سے عام طور پر یہی توقع ہونی چاہیے تھی کہ وہ کہتے ربٰو بھی تو بیع کے مثل ہے۔ اس پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے؟ لیکن انھوں نے یہ نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ بیع بھی ربٰو کے مثل ہے۔ تشبیہ کے اس پہلو پر مفسرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اکثریت اس طرف گئی ہے کہ عرب جاہلیت کی معاشی زندگی میں ربٰو کو اتنی اہمیت حاصل تھی کہ یہی ان کے کاروبار کا گویا اصل جزو تھا۔ یا مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کے الفاظ میں "کاروبار کی ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد تھی" اور اس اہمیت کو ظاہر کرنے کی خاطر ربٰو کو بیع سے تشبیہ دینے کی جگہ بیع کو ربٰو سے تشبیہ دی گئی۔ ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے مولوی فضل الرحمٰن صاحب نے اس زاویہ نظر کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ آپ لکھتے ہیں: "بات اصل یہ ہے کہ مبالغہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ قرار دیدیا جائے۔ مثلاً کسی کے حسن وجمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ چہرہ چاند کی طرح روشن ہے۔ اور گلاب کی مانند تر و تازہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تر و تازہ ہونا ایسی واضح چیز ہے کہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ یہ ایسی آشکار حقیقت ہے کہ کسی کو بتانے کی ضرورت نہیں۔ ممدوح کے حسن کی طرف متوجہ کرانے کے لیے چاند کی روشنی اور گلاب کی تازگی کی طرف توجہ منعطف کرائی جارہی ہے۔ یہاں چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تر و تازہ ہونا اصل ہیں اور جس کے حسن کو تشبیہ دی جارہی ہے مؤخر ہے لیکن اگر کہنا ہو کہ اس چہرے کا جمال اور رعنائی اس درجہ کی ہے کہ چاند کا جمال اس کے آگے پھیکا پڑ گیا ہے گلاب کی تازگی اس کے چہرے کی رعنائی کے سامنے افسردگی معلوم ہوتی ہے۔ معیار حسن اس کے چہرے کا جمال ہے، لوگ چاند اور گلاب کو اتنا بھول گئے ہیں کہ جب تک اس کے چہرے کے حسن وجمال کے واسطے سے بات نہ کی جائے تو وہ ان دونوں کی خوبصورتی کا اعتراف کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے، تو یوں کہا

جائے گا کہ چاند اس کے چہرے کی مانند روشن اور گلاب اس کے روئے زیبا کی طرح تر و تازہ ہے۔ دونوں جگہ مقصود چہرے کی رعنائی اور برنائی کا اظہار ہے مگر پہلی جگہ اصل حسن چاند اور گلاب کا ہے اور دوسری جگہ اصلی حسن چہرہ کا ہے، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ آیت زیر بحث میں منکرین حرمت سود کا موقف بتانے کے لیے دوسری صورت اختیار کی گئی ہے اور بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ سود خواروں کی توجہ کا حقیقی مرکز سود ہے۔ سود ان کی گھٹی میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ وہ اسے علت و حرمت اور صحیح و غلط کے معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ صرف اتنا ہی نہیں کہ سود اور تجارت ایک سے ہیں، وہ سود کے مفاسد کی طرف سے اتنے غافل، اس میں اس درجہ غرق اور اس کے بارے میں اتنے مطمئن ہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ دعوےٰ کرتے ہیں کہ اصل چیز تو سود ہے معیشت کی بنا تو ربوٰ ہے۔ ان کے نزدیک اس بنیاد سے مماثلت رکھنے کی ہی وجہ سے تجارت ان کے نزدیک قابل تسلیم ہے۔ جن لوگوں کو عرب جاہلیت کی معاشی حالت اور اس دور کی معاشی تنظیم (اکانومی) کا تھوڑا سا بھی علم ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن نے اس تصویر کشی میں ذرہ برابر مبالغہ سے کام نہیں لیا۔ اس دور کی معاشی تنظیم کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں سود یا اس سے ملتی جلتی کوئی دوسری چیز جڑوں میں پیوست نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشیات کے میدان میں جو اصلاحات فرمائیں اور جو آج بھی احادیث کے مستند مجموعوں میں موجود ہیں، ان کا مطالعہ بتلائے گا کہ کس طرح ایک ایک فاسد بنیاد کھود کر پھینک دی گئی" (۱)۔ لیکن کتنی عجیب بات ہے کہ دعوےٰ تو اس قدر زور شور سے کیا جائے مگر جب ثبوت مانگا جائے تو پیداواری

---

(۱) ماہنامہ برہان دہلی برائے اگست ۱۹۶۲ء۔ ص ۹۶-۹۷۔

سود کی ایک مثال بھی پیش نہ کی جا سکے۔ قریش۔ بنو ثقیف۔ یہود۔ کہا جاتا ہے یہ سب تاجر لوگ تھے۔ مگر تاریخ ان کی زندگی سے تجارتی سود کی ایک مثال بھی پیش کرنے سے قاصر ہے۔ ان حالات میں یہ ماننا مشکل ہو جاتا ہے کہ مولوی فضل الرحمٰن صاحب نے کاروبار کی جو تصویر کھینچی ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ ربوٰ کو مشتبہ بنانے کی کوئی اور وجہ ہو۔

۱۰۴۔ یہ سب مانتے ہیں کہ قرآن مجید نے جس ربوٰ کو حرام قرار دیا ہے وہ ربوٰ النسیہ ہے یعنی جس میں وقت کے گذرنے سے تفاضل عائد ہوتا ہے اور اسی تفاضل کا نام ربوٰ ہے۔ اب بیع کے فعل کو لیجیے اور سوچیے کہ آیا اس میں بھی کوئی شکل ہے جو ربوٰ کی ہم صفت ہے۔ بازار میں آج ایک تھان لٹھے کی قیمت سو روپیہ ہے۔ ایک شخص خریدنے جاتا ہے اور کہتا ہے قیمت تین ماہ بعد ادا کر دوں گا۔ دکاندار کہتا ہے ایک سو تین روپیہ لوں گا۔ اس میں بھی تین روپیہ وقت کی قیمت ہے اور ربوٰ کے مثل ہی نہیں بلکہ عین ربوٰ ہے۔ لیکن یہ بڑھوتری ایام جاہلیت میں بھی دی لی جاتی تھی اور اب بھی شرعاً جائز ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اگر خریدار بصورت خرید نقد، مال کو ایک سو روپیہ میں خریدتا ہے ور ادھار کی شکل میں ایک ماہ کے بعد ایک سو تین روپیہ، دو ماہ کے بعد ایک سو چھ روپیہ اور تین ماہ کے بعد ایک سو نو روپیہ ادا کرتا ہے تو یہ جائز ہے (۱)۔ قصہ کوتاہ ادھار بیع میں نقد قیمت سے زیادہ لینا شرعاً جائز ہے۔ کافر کہتے تھے یہ بیع بھی تو اپنے اندر ربوٰ کا جزو لیے ہوئے ہے اور ربوٰ کی مثل ہے پھر اس کی کیوں اجازت دی جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وقت کی وجہ سے تفاضل ربوٰ کے ہر معاملے میں پایا جاتا ہے۔ لیکن بیع کی ایک خاص شکل اور اس کے چند معاملات میں ہی پایا جاتا ہے۔ گویا پہلا اصل ہے اور دوسرا نقل۔

---

(۱) فتاویٰ مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی ج ۱، ص ۲۹۴۔

اس لیے کفار نے اپنے سوال میں دوسرے کو یعنی بیع کو پہلے سے یعنی ربوٰا سے تشبیہ دی۔

۱۰۵۔ کافروں کے اس سوال کا کہ ادھار بیع کے تفاضل اور ربوٰا میں کیوں فرق کیا جاتا ہے قرآن مجید نے اس کے علاوہ کچھ جواب نہیں دیا۔

احل اللہ البیع وحرم الربوا — یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰا کو حرام۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ربوٰا کی صورت میں ممانعت اس لیے نہیں ہے کہ وہ وقت کی قیمت ہے کیونکہ یہ تو ادھار بیع اور ربوٰا میں جزو مشترک ہے اور اگر یہی وجہ ہوتی تو دونوں کو ممنوع ہونا چاہیے تھا نہ کہ صرف ربوٰا کو۔ اس لیے کوئی اور سبب ڈھونڈنا چاہیے۔ مثلاً مقروض کی مجبوری جو ظلم پر منتج ہوتی ہے۔ اوپر آپ دیکھ آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی مجبوری ہی کو ربوٰا کی ممانعت کا سبب بتاتے ہیں[۱]۔ اس وقت کے قرض احتیاجی یعنی مجبوری کے ہوتے تھے اور ان میں ظلم کا احتمال غالب رہتا تھا اور اسی کو ربوٰا کی حرمت کی علت مانا گیا ہے۔ لیکن پیداواری سود میں یہ مجبوری و احتمال ظلم نہیں پائے جاتے۔

---

[۱] پیرا ۵۵ (شاہ ولی اللہ صاحب)

دسواں باب

چند محققین کی آراء

۱۰۶۔ اسلام میں ربوٰا کی ممانعت کے بارے میں جو نظریے بعض محققین نے پیش کیے ہیں اب ان پر ذرا نظر ڈال لیں۔ مستشرقین میں سے اکثر ان احکام کو یہودیوں سے مخاصمت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے کچھ ہی عرصہ بعد یہودی آپ کی مخالفت پر اتر آئے تھے اس لیے ان لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ یہود کو سزا دینے کی خاطر اور ان کو معاشی طور پر مجروح کرنے کے لیے آپ نے مسلمانوں کو سود ادا کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ یہ اتہام بدیہی طور پر غلط ہے۔ حرمت ربوٰا کے احکام ۹ھ میں یا ۸ھ کے اواخر میں نازل ہوئے۔ اس سے قبل مسلمان یہودیوں پر فتح پا چکے تھے۔ خیبر کی لڑائی ۷ھ میں ہوئی جس سے یہودیوں کی طاقت ٹوٹ گئی۔ اس کے بعد ان کے برخلاف معاشی اقدامات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ نیز قرآنی احکام لاتاکلوا الربوٰا یعنی سود کھانے سے منع کرتے ہیں اور یہ ممانعت مسلمانوں ہی پر عائد کی گئی تھی نہ کہ یہود پر یعنی مسلمانوں کو سود لینے سے منع کیا گیا تھا نہ کہ دینے سے۔ پھر یہود کو اس سے نقصان کس طرح پہنچتا؟ ربوٰا دینے کی ممانعت بعد میں احادیث کی معرفت ہوئی۔

پس مستشرقین کا یہ گمان درست نہیں۔

۱۰۷۔ بعض محققین نے اس مسلمہ اصول کی بنا پر کہ "القرآن یفسر بعضہ بعضاً" یعنی قرآن کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے اور بعض نے اس وجہ سے کہ ایام جاہلیت میں صرف ایک ہی قسم کے ربٰو کی خبر ملتی ہے یعنی جس میں زر اصل کو دگن کر دیتے تھے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسی سود کی ممانعت ہے جس کی شرح بہت بھاری ہو یعنی اس میں تضعیف یا اس کے قریب گرانی پائی جائے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب فرماتے ہیں: "اوپر کی بحث سے ظاہر ہوا کہ زمانہ جاہلیت کا ربٰو کا معاشی نظام کتنا جابرانہ تھا کہ سو کے اگلے سال دو سو اور اس سے اگلے سال چار سو اور پھر سولہ سو اس طرح اضعافاً مضاعفہ ہوتے جاتے تھے کہ بیچارہ قرض دار ادا کرتا رہتا تھا پھر بھی راس المال (زر اصل) تو الگ رہا سود بھی ادا نہ ہو پاتا تھا۔ یہی جاہلیت کا ربٰو تھا جسے قرآن نے حرام قرار دیا اور جسے روا رکھنے والوں کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کیا ہے"[۱]۔

اسی طرح مفتی سید عبدالقیوم صاحب سابق ریسرچ آفیسر۔ اسلامک لا کمیشن۔ لکھتے ہیں: "قرآن مجید میں ربٰو کے حرام ہونے کے لیے صرف چند در چند کی شرط ہے۔ اگر اس کے سوا کچھ شرطیں اپنی طرف سے زیادہ کی جائیں تو یہ درست نہیں"[۲]۔

کہا جا سکتا ہے کہ فلکم رؤس اموالکم کا حکم انہیں ربا گیرندہ لوگوں کے لیے ہے جنہوں نے پہلے ہی کافی فاضل رقم وصول کر لی تھی۔ قرآن کریم فرماتا ہے۔ یا ایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ و ذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین۔ فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ و ان تبتم فلکم رؤس اموالکم یعنی جن لوگوں کو ربٰو واجب الادا تھا ان سے کہا گیا ہے کہ اگر تم اسے نہیں چھوڑ و

---

[۱] ماہنامہ فکر و نظر نومبر ۱۹۶۳ء، ص ۲۰۔

[۲] قوانین اسلامی ممالک ص ۳۱۲۔

گے تو تم سے جہاد کیا جائے گا اور اگر چھوڑ دو گے تو تم کو تمھاری اصل رقم مل جائے گی۔ یعنی لکم رؤس اموالکم کا اطلاق انھیں قرضوں پر تھا جن پر اس وقت ربوٰ کی رقوم واجب الادا تھیں۔ چونکہ ربوٰ کی شرح کی زیادتی کی وجہ سے یہ رقوم بھاری مقدار اختیار کر چکی تھیں اس لیے انھیں ترک کیے بغیر مقروض کی حالت کو درست کرنے کا کوئی اور طریقہ نہیں تھا۔ آئندہ کے لیے صرف اضعافا مضاعفہ ربوٰ سے منع کرنا ہی کافی سمجھا گیا۔ نہ شرح بھاری ہوگی نہ ربوٰ ظلم و غصب کا موجب بن سکے گا۔ اس تاویل سے صرفی سود بھی جائز ہو جائے گا بشرطیکہ شرح سود سو فی صد سے کم ہو۔ ہمیں اس سے اتفاق نہیں۔ ہمارے نزدیک اسلام ایک ایسا معاشی و سماجی نظام لایا ہے جس کا مقصد فقیر و مسکین کو ظلم و غصب سے بچانا ہے۔ لیکن اگر صرفی سود کی اجازت ہو اور شرح سود پر یہی قید ہو کہ زر اصل کو دگنا اور چوگنا نہ کیا جائے تو یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ بعض اسلامی ممالک میں معقول شرح سود کی اجازت ہے مثلاً عراق کے قانون کی دفعہ ۶۹۲ کی رو سے،

(۱) قرض پر فائدہ اسی حالت میں واجب ہے جب معاہدہ میں اس کی شرط موجود ہو۔

(۲) مگر فائدہ اس شرح سے زیادہ نہ ہونا چاہیے جو قانوناً مقرر کی گئی ہے، اور

(۳) اگر مقروض نے فائدہ شرح مذکور سے زیادہ ادا کر دیا ہے تو وہ اس زائد فائدہ کو واپس لے سکتا ہے، خواہ اس نے دانستہ ادا کیا ہو یا غلطی سے"(۱)۔

عراقی بھائیوں کے اس فیصلہ کے اسباب معلوم کیے بغیر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا فعل کہاں تک کتاب و سنت کے مطابق ہے۔ آیا انھوں نے ہماری طرح اپنے آپ کو موجودہ مالی نظام سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے یا اجتہاد

---

(۱) قوانین اسلامی ممالک ص ۳۱۲۔

کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں اور موخرالذکر صورت میں فیصلہ کی بنا کیا تھی۔

۱۰۸۔ مصر کی حکومت تقریباً پچاس سال سے بنک میں جمع کردہ روپیہ پر اڑھائی فی صد کی شرح سے سود دیتی ہے اس سود پر بعض علمار نے اعتراض کیا تھا۔ تب معاملہ شیخ الاسلام مصر، علامہ محمد عبدہٗ کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ علامہ نے اس سود کے جواز میں فتویٰ دیا۔ اس فتویٰ کو ملک مصر میں نشر کیا گیا تو کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ اور اجماع سکوتی کی بنا پر اس وقت سے اس فتویٰ پر عمل ہو رہا ہے (۱)۔ جیسا کہ آپ کو علم ہے علامہ نے بھی نفع آور اور احتیاجی سود میں تفریق کی ہے (۲)۔ چنانچہ تجارت اور دیگر پیداواری کاموں کے لیے جو قرض لیے جائیں ان پر سات فی صد تک سود کی مصر میں اجازت ہے۔

۱۰۹۔ بعض اصحاب سرمایہ کو معاوضہ کا حق دار نہیں سمجھتے۔ ان کے مطابق سرمایہ دار کو صرف اس کی محنت کا حق ملنا چاہیے۔ اس سے زائد نہیں۔ چنانچہ کرایہ، لگان، منافع سب ممنوع ہیں۔ چودھری محمد اسماعیل صاحب لکھتے ہیں: "جب تمام دنیا کے ماہرین معاشیات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ منافع، کرائے، حصے وغیرہ میں سرمائے کا معاوضہ یعنی سود شامل ہوتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ دنیائے اسلام کا کوئی عالم اس حقیقت سے انکار کرے" (۳)۔ غلام احمد پرویز صاحب فرماتے ہیں: "قرآن کی رو سے ربوٰ کے معنی ہوئے اصل زر سے کچھ زیادہ لینا۔ ہمارے ہاں عام

۱؎ Ahmad A. Galwash The Religion of Islam طبع دوم ص ۸۹

۲؎ پیرا ۱۴۴۔

۳؎ ماہنامہ ثقافت جون ۱۹۶۱ء ص ۴۰۔

طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس زیادتی کا تعلق صرف قرض کے معاملات سے ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ یہ ایک جامع اصول ہے اور قرآنی نظام معیشت کی پوری عمارت اسی بنیاد پر اٹھتی ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا معاوضہ محنت (Labour) کا ہے یا سرمایہ (Capital) کا بھی۔ قرآن کا فیصلہ یہ ہے کہ لیس للانسان الا ما سعیٰ انسان صرف اپنی محنت کے معاوضہ کا حق دار ہے۔ سرمایہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا معاوضہ طلب کیا جائے ..... محنت کا معاوضہ لینا حلال ہے اور سرمایہ پر زائد لینا حرام اگر تجارت میں بھی کوئی شخص اپنی محنت سے زیادہ منافع لیتا ہے تو وہ ربوٰ ہے کیونکہ یہ سرمایہ کا معاوضہ ہوگا، محنت کا نہیں۔ اس بات کا تعین معاشرہ کرے گا کہ اس شخص کی محنت کا معاوضہ کیا ہونا چاہیے وہ اس معاوضہ سے زیادہ منافع نہیں لے سکتا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ بیع (تجارت) میں انسان (Risk) لیتا ہے یعنی اس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ربوٰ میں (Risk) نہیں ہوتا لیکن حلت و حرمت کے لیے یہ معیار تفریق صحیح نہیں۔ اگر کسی آمدنی کو حلال قرار دینے کی شرط (Risk) ہی ہو تو جوا عین حلال ہونا چاہیے ..... ربوٰ کی بہت سی شکلیں ایسی ہیں جنھیں قرآن کریم حرام قرار دیتا ہے لیکن (بدقسمتی سے) ہماری مروجہ شریعت اسے حلال قرار دیتی ہے (مثلاً زمین کی بٹائی یا مضاربت یعنی کاروبار میں ایسی شراکت جس میں ایک پارٹی محض سرمایہ پر منافع وصول کرتی ہے یا تجارت میں جس قدر بھی منافع لیا جا سکے وغیرہ)" [۱] ہمارے لیے یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ محترم پرویز صاحب مندرجہ بالا قرآنی آیت کو اس دنیا کے معاشی حالات پر چسپاں کرنے میں کہاں تک حق بجانب ہیں۔ بظاہر قرائن اس کے برخلاف ہیں۔ سورہ نجم میں جہاں یہ آیت واقع ہوئی ہے پوری عبارت

---

[۱] ماہنامہ طلوع اسلام فروری ۱۹۶۲ء ص ۴۰۔

یوں ہے:

(۱) ام لم ینبأ بما فی صحف موسیٰ وابراھیم الذی وفیٰ الا تزر وازرۃ وزر اخریٰ، وان لیس للانسان الا ما سعیٰ، وان سعیہ سوف یُریٰ ثم یجزٰہ الجزاء الاوفیٰ۔	کیا اس کو اس مضمون کی خبر نہیں پہنچی جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہے اور نیز ابراہیم کے جنھوں نے احکام کی پوری بجا آوری کی۔ (اور وہ مضمون) یہ ہے، کہ کوئی شخص کسی کا گناہ اپنے اوپر نہیں لے سکتا، اور یہ کہ انسان کو ایمان کے بارے میں، صرف اپنی ہی کمائی ملے گی۔ اور یہ کہ انسان کی سعی بہت جلدی دیکھی جائے گی۔ پھر اس کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا۔ (مولانا اشرف علی صاحب تھانوی)

اوپر کے ترجمہ میں اس آیت کو ایمان سے منسلک کیا گیا ہے اور سیاق عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تعبیر درست ہے کیونکہ لیس للانسان الا ما سعیٰ سے پہلی آیت میں فرمایا ہے الا تزر وازرۃ وزر اخریٰ یعنی کوئی شخص کسی کا بوجھ اپنے اوپر نہیں لے سکتا حالانکہ اس دنیا میں روزانہ ایسے واقعات ہوتے رہتے ہیں کہ ایک آدمی کو دوسرے کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے اس لیے ان آیات کا تعلق آخرت ہی سے ہے نہ کہ اس دنیا سے۔ نیز قرآن پاک میں کوئی اشارہ نہیں کہ ایک تمثیل بیان کی جا رہی ہے اور اسے مثال سے کہ ہم اس اصول کو دوسری جگہ بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ وراثت میں جو کچھ کسی کو ملتا ہے وہ اس کا اپنا کمایا ہوا نہیں ہوتا بلکہ بغیر کسی محنت کے رشتہ داری کی بنا پر ملتا ہے۔ اس لیے اگر انسان کو اس دنیا میں اپنی محنت کا صلہ ہی ملنا ہے تو اسے وراثت میں کچھ نہ ملنا چاہیے۔ لیکن قرآن پاک وراثت کا قائل ہی نہیں بلکہ اس کے لیے تفصیلی احکام کا حامل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ

وہ بھیک مانگتے پھریں۔ آپؐ نے خود مضاربت میں حصہ لیا ہے اور آپؐ کے صحابہ بھی ایسا کرتے رہے اور آپؐ نے کبھی منع نہیں فرمایا (۱)۔ لیکن پرویز صاحب اس طریقہ تجارت کو حلال نہیں سمجھتے۔ جس زمانے میں مضاربت کی اصطلاح وضع ہوئی کاروبار کی صورت ہی یہ تھی کہ تاجروں کو بالعموم دوسرے علاقوں میں سفر کرنا پڑتا تھا اور چونکہ ہر شخص سفر پر نہیں جاسکتا تھا وہ اپنا مال کسی دوسرے جانے والے کے حوالے کردیتا تھا جو رب المال کو بھی منافع میں سے ایک حصہ دیتا تھا۔ ایسی تجارت میں قبیلہ کے سب لوگ حصہ لے سکتے تھے اور ایک دینار اور نصف دینار تک لگاتے رہے ہیں۔ اگر اسلام تجارت کے اس طریقے کو ممنوع قرار دیدیتا تو لوگوں کو شدید مشکلات پیش آتیں۔ بیوہ۔ یتیم۔ بوڑھے اور بیمار اپنے سرمایہ کو نفع آور کام میں لگانے کی سہولت سے محروم ہوجاتے۔ مشکوٰۃ میں ترمذی کی معرفت عمرو بن شعیب سے یہ حدیث مروی ہے کہ ان کے دادا نے ان سے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے خطاب کیا اور فرمایا کہ تم میں سے جو ایسے یتیم کا والی بنے جس کے پاس مال ہو اسے چاہیے کہ اس مال سے تجارت کرے اور اسے بے کار نہ پڑا رہنے دے حتیٰ کہ اس کو زکوٰۃ کھا جائے۔ صدقہ کے مستحقین بھی عموماً اسے بغیر محنت ہی کے حاصل کرتے ہیں اور ایسی عطاء بظاہر قرآن پاک کو منظور ہے۔ لڑائیوں میں فتح کے بعد صحابہؓ کو متعدد غلام مل گئے تھے جن سے طرح طرح کا کام لیا جاتا تھا اور ان کی محنت کا پھل ان کے آقا کھاتے تھے۔ متمول اصحاب کے پاس اپنی ضرورت سے زیادہ مکانات بھی تھے مثلاً حضرت زبیر بن عوامؓ کے پاس مدینہ میں گیارہ اور بصرہ میں دو مکان تھے۔ یقیناً وہ ان کو خالی نہ رکھتے ہوں گے۔ پس قرآن، سنت، تاریخ، بظاہر کسی سے بھی مندرجہ بالا تاویل کی تائید نہیں ہوتی اور ان حالات

---

(۱) پیرا ۱۵۵

میں اسے صحیح ماننا محال ہے۔

۱۱۰۔ اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ اسلام ربٰو کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ وہ اسے بنی نوع انسان کے لیے مضر سمجھتا ہے اور اس کے لینے سے منع کرتا ہے۔ اس بات پر بحث ہو سکتی ہے کہ ربٰو کیا ہے لیکن جب اس کا تعین ہو جائے تو اسے اور نام یا رنگ دے کر مثلاً کمیشن یا حق الخدمت کہہ کر جائز قرار نہیں دے سکتے۔ پاکستان کے ایک نامور سپوت نے جنھیں مالیات میں بڑا دخل رہا ہے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر بنک اپنے حصہ داروں کے روپیہ کو قرض پر نہ چلائیں اور امانت داروں (Depositors) سے روپیہ اکٹھا کرکے قرض لینے والوں کو مہیا کریں تو سرمایہ داروں اور قرض داروں کے درمیان رابطہ پیدا کرنے کی خدمت کے عوض قرض داروں سے حق الخدمت وصول کر سکتے ہیں۔ اس کا مقابلہ وہ میونسپلٹیوں کے پانی کی اجرت وصول کرنے سے کرتے ہیں۔ احادیث کے مطابق پانی مفت ہے، لیکن چونکہ میونسپلٹی وغیرہ اسے اکٹھا کرنے اور اس کی تقسیم کا انتظام کرنے پر بڑی بڑی رقوم خرچ کرتی ہیں وہ حق الخدمت کے طور پر اس کی اجرت وصول کرتی ہیں اور اس وصولی پر علمائے دین نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ اس تجویز پر فنی اور فقہی سوال اٹھائے جا سکتے ہیں مگر انھیں چھوڑ کر دو اصولی باتیں ہی تسلی کی محتاج ہیں۔ اول اس سکیم کے تحت چالو کھاتہ کے علاوہ دوسرے کھاتوں میں جو رقمیں جمع ہوں گی وہ اس منافع میں حصہ دار ہوں گی جو قرض داروں سے حق الخدمت وصول کرنے سے حاصل ہوگا۔ یہ اسی حالت میں ممکن ہے جب وصول شدہ اجرت خدمت کے اصل خرچ سے زائد ہو۔ کیا یہ فالتو رقم بھی صحیح طور پر حق الخدمت کہلا سکتی ہے؟ ہمیں شبہ ہے۔ دوم اس طرح سب قسم کے قرضوں پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا۔ بلالحاظ اس کے کہ وہ پیداواری قرضے ہیں یا احتیاجی۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام سود کے بارے میں کوئی خاص نظریہ نہیں رکھتا۔ صرف نام بدلنے سے اور روپیہ کے جمع کرنے کے طریقہ میں

تھوڑی سی تبدیلی سے حاجت مندوں کی حاجت روائی کرنے کی جگہ ان سے فائدہ حاصل کرنا مباح ہو جائے گا۔ اتنی بڑی اصولی تبدیلی کو تسلیم کرتے ہوئے ہمیں جھجک محسوس ہوتی ہے۔

۱۱۱۔ ایک محترم[1] فرماتے ہیں: "لفظ ربٰو کے لغوی معنی بڑھوتری کے ہیں اور بڑھوتری کا تصور سوائے ہم جنس اشیاء کے دوسروں میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے ہم جنس اشیاء کا مبادلہ جب بھی ہو، چاہے دست بدست یا ادھار ہو، اس میں تفاضل ممنوع ہے۔ بیع مختلف الجنس اشیاء میں ہوتی ہے اور اس میں بڑھوتری کا تصور آ ہی نہیں سکتا۔ بیع میں جن چیزوں کا آپس میں تبادلہ کیا جاتا ہے وہ لازماً برابر تصور ہوں گی اس کے برخلاف ہم جنس اشیاء کا جب مبادلہ کیا جائے گا وہ برابر سرابر نہ ہوئیں تو یہ ربٰو ہے اور ممنوع ہے۔ ربٰو الفضل کی احادیث میں بھی یہی قاعدہ موثر معلوم ہوتا ہے۔ اور جس چیز کو اہل عرب ربٰو تصور کرتے تھے وہ بھی یہی تھی کہ تھوڑا دیا جائے اور زیادہ لیا جائے۔ ربٰو ان کے ہاں صرف ادھار میں تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دست بدست سودے میں بھی ربٰو کا تصور دلایا" (۱)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تاویل سے کئی نظری الجھنیں سلجھ جاتی ہیں۔ مگر عملی نقطۂ نظر سے معاملہ اس قدر صاف نہیں ہوتا کہ اس تاویل کو بغیر مزید غور کے مان لیا جائے۔ اوّل۔ ہماری تحقیق اس قول کی تائید نہیں کرتی کہ جس چیز کو اہل عرب ربٰو تصور کرتے تھے وہ یہی تھی کہ تھوڑا دیا جائے اور زیادہ لیا جائے بلکہ طبری اور واحدی کی مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ جس چیز کو اہل عرب ربٰو تصور کرتے تھے وہ یہ تھی کہ راس المال کو دگنا کر دیا جائے۔ محمد ابو سعود صاحب لکھتے ہیں:

"Other jurists like Ibn Qudamah and Ibn Taimiyah (d. 1328 C.E.), however, hold the view that Riba al-Nasiyah is only the practice of lending a thing on the conditions accepted during the

---

[1] پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی۔

period of Jahiliyah. the advancing by the lender to the borrower of a thing (whether it be money or goods) on the understanding that the borrower would at the end of the period of the loan return to the lender double or many folds the amount lent (*Islamic Review*, Woking, England, February 1957)

دوسرے ائمہ فقہ مثلاً ابن قدامہ اور ابن تیمیہ اس رائے کے ہیں کہ وہی ربوٰا النسیہ حرام کیا گیا ہے جس میں وہ شرائط پائی جائیں جو ایام جاہلیت میں موجود تھیں یعنی کسی چیز کو اس شرط پر قرض دینا کہ مقررہ وقت پر وہ قارض کو دگنی یا کئی گنا زیادہ کر کے واپس کی جائے گی۔ دوم۔ گر صحیح تعبیر اس قدر آسان تھی تو حضرت عمرؓ کو وہ اشکال کیوں پیش آئے جن کا ذکر مندرجہ ذیل روایات میں ہے:

(ا) عن عمرؓ بن خطاب ان اٰخر ما نزلت اٰیت الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض و لم یفسرھا لنا فدعوا الربوا و الریبۃ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق تھی اور آپ اس کی تشریح فرمانے سے پہلے رحلت فرما گئے لہذا سود کو بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ ہو۔

(ب) عن الشعبی قال عمر رضؓ ترکنا تسعۃ اعشار الحلال مخافۃ الربوا

حضرت عمرؓ نے فرمایا ہم نے نوے فی صدی حلال کو ربوٰ کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے۔

(ج) عن عمرؓ انہ خطب وقال انکم تزعمون انا لا نعلم ابواب الربوا ولان اکون اعلمہا احب الی من ان یکون لی مصر وکورھا وان منہ ابواب لا تخفی علی احد منہا السلم فی السن وان تباع الثمرۃ وھی مغضفۃ ما تطیب وان یباع الذھب بالورق نساء

ایک روز حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ تم لوگ سمجھتے ہو کہ ہم ربوٰ کی قسمیں نہیں جانتے اور بلا شبہ اگر مجھے اقسام ربوٰ کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور متعلقات مصر مجھے حاصل ہو، مگر ربوٰ کی بہت سی اقسام ایسی ہیں جو کسی پر مخفی نہیں۔ منجملہ ان کے ایک قسم ربوٰ کی یہ ہے کہ بیع سلم

(مسئلہ سود از مفتی محمد شفیع صاحب) میں بیع سلم (بدھنی) کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع ان کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کر دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت کیا جائے۔

سوئم ائمہ فقہ کے درمیان اس قدر تفاوت کیوں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چاندی اور سونے کے سوا باقی ایسی چیزوں کی بڑھوتری میں جو کھانے میں نہیں آتیں جیسے لوہا وغیرہ ربٰو کا حکم نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربٰو کا حکم ہے۔ اور جب کہ قلیل مقدار کا غلہ جو ایک صاع سے کم ہو، مبادلہ کیا جاوے تو اس کی بڑھوتری پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربٰو کا حکم نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربٰو کا حکم ہے۔ اور جو پھل وغیرہ اشیاء خوردنی پیمانے یا وزن سے نہیں بکتی تھیں ان کی بڑھوتری پر بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربٰو کا حکم نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربٰو کا حکم ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتاب "موطا" میں مذکور ہے، چاندی اور سونے کے سوا اور چیزوں پر جو وزن سے بکتی ہیں جیسے تانبا، لوہا، چونا، کسم وغیرہ یا ایسا میوہ جو تازہ کھانے میں آتا ہے اور سوکھا کر کے ذخیرہ نہیں کیا جاتا اس کے مبادلے میں بڑھوتری کا حکم نہیں ہے (۱) ——— چہارم جو اشیاء ناپ تول سے نہیں بکا کرتی تھیں ان میں سے غیر خوردنی کے مبادلہ میں تفاضل منع نہیں ہے مثلاً ململ کا ایک تھان اور دوسرا تھان ——— بجم۔ جانوروں کے بارے میں جو اختلاف رائے ہے اس کا ذکر دوسری جگہ موجود ہے۔ ان وجوہ کے سبب ہمیں ربٰو کی یہ سیدھی سادی اور آسان تعریف ماننے میں تامل ہے کہ یہ ہم جنس اشیاء کے مبادلہ میں تفاضل کا نام ہے۔

؎ تفسیر القرآن، سرسید احمد خاں۔

گیارھواں باب

چند متفرق لیکن متعلقہ باتیں

۱۱۲ - احادیث میں سود لینے والے اور سود دینے والے دونوں کی ایک سی مذمت کی گئی ہے،

(ا) وعن ابن مسعود قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آکل الربٰو وموکلہ۔

(مسلم ونسائی)

حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور سود کھلانے والے (دونوں) پر لعنت فرمائی ہے۔

(ب) عن جابر بن عبد اللہ قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاھدیہ قال ھو سواء

(مسلم)

حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، سود کھلانے والے، اس کے لکھنے والے اور شہادت دینے والوں پر لعنت فرمائی اور فرمایا یہ سب لوگ (گناہ میں) برابر ہیں۔

ہمارے علماء اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے سود کے بغیر تجارت میں عروج حاصل کرکے دنیا کو دکھا دیا ہے کہ سود کے بغیر بھی ایک کامیاب معاشی

نظام چلایا جا سکتا ہے۔ لیکن حقیقت اس سے کچھ مختلف ہے۔ بنو عباس کے زمانے میں جب تجارت کو فروغ ہوا تو قرض کی حاجت ہوئی اور مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم بالا کے ایک حصے کو، اس حصے کو جو سود دینے سے تعلق رکھتا ہے توڑنا شروع کر دیا۔ اس وقت کے علماء نے ان کو اس سے کیوں نہیں روکا؟ رشید اختر صاحب اپنی کتاب "تہذیب و تمدن اسلامی" میں شیبانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ دور عباسیہ میں تجارت کا ایک طریقہ یہ تھا کہ سرمایہ دار تاجر کو کوئی رقم مخصوص شرح منافع پر قرض دے دیتا اسے نقصان سے کوئی سروکار نہ ہوتا (۱)۔ پھر تنوخی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں صرافوں یا ساہوکاروں کا ایک اچھا خاصہ گروہ وجود میں آچکا تھا جو اپنا روپیہ اسی طرح لوگوں کو قرض دیتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں خلیفہ مقتدر کے وزیر علی بن عیسیٰ کو، جس کا شمار متدین لوگوں میں ہوتا تھا، جب روپیہ کی ضرورت پیش آتی تو ڈیڑھ دانق فی دینار ماہوار پر قرض لیتا یعنی دس ہزار دینار پر اڑھائی ہزار درہم ماہوار ادا کرتا (۲)۔ بغداد میں جن مہاجنوں سے اس قسم کا لین دین ہوا کرتا تھا۔ ان میں مشہور تر سود اگر یوسف بن فخاس یہودی تھا۔ اس طرح مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی خلاف ورزی کی تو وہ بھی اس طرز سے جو ان کے لیے مالی طور پر مضر تھی یعنی جس سے مسلمانوں کی دولت ان کی جیب سے نکل کر غیر مسلموں کی جیبوں میں منتقل ہونا شروع ہو گئی۔ جرجی زیدان لکھتا ہے عباسی حکومت چند تاجروں سے غیر میعادی پرزوں اور ہنڈیوں کے ذریعہ قرض بھی لیا کرتی تھی۔ ایسی معاملت زیادہ تر یہودیوں

---

(۱) حصہ ۲، ص ۳۰۳

(۲) تمدن اسلام از جرجی زیدان۔ مترجمہ مولوی محمد حلیم صاحب انصاری جلد دوم ص ۱۲۱

سے کی جاتی جو سود خواری میں ضرب المثل ہیں۔ ان پر زوں پر بیں فی صد تک سود کی نوبت پہنچ جاتی تھی (۱)۔

۱۱۳ - ہمارے اکثر ماہرین معاشیات لارڈ کینز (Lord Keynes) کے اس قول کو سن کر کہ شرح سود صفر ہو سکتی ہے پھول جاتے ہیں مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ کینز کا یہ قول صرف امیر ممالک کے لیے ہے اور ان ممالک میں بھی ابھی تک عمل میں نہیں آ سکا۔ وہ لکھتا ہے: "سرمایہ کو سود اس لیے ملتا ہے کہ وہ کمیاب ہے بعینہٖ جس طرح زمین کے مالک کو اس کا کرایہ ملتا ہے لیکن جہاں زمین کی کمیابی کے طبعی اسباب موجود ہیں سرمایہ کے نہیں ہیں" (۲)۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صنعتی ممالک کی پیداوار میں کوئی رکاوٹ حارج نہ ہوئی تو ایک یا دو پشت میں ان میں پیداواری سامان کی اس قدر افراط اور اس کی قدر میں اتنی کمی ہو جائے گی کہ اصل (Capital) کی قیمت صفر رہ جائے گی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ پچھلے تیس چالیس سال میں شرح سود گرنے کی بجائے چڑھ گئی ہے اور آج کل کے ماہرین کی رائے ہے کہ شرح سود کے صفر ہونے کا امکان ہی قریب قریب صفر ہے۔ مثلاً سیموئل سن لکھتا ہے "چنانچہ سود ایسی بنیادی چیز ہے جس سے ایک مثالی اقتصادی نظام میں بھی صفر ممکن نہیں (۳)"

کینز کے مقولہ کو، جہاں تک امیر ممالک کا تعلق ہے، نظری لحاظ سے شاید درست کہا جا سکے مگر اس پر ابھی تک عمل نہیں ہو سکا۔ اور جن ممالک میں، پاکستان کی

---

۱ تمدن اسلام مترجمہ مولوی محمد حلیم صاحب انصاری۔

۲ General Theory ص ۲۶۵۔

۳ "Thus, interest is a basic phenomenon that would not disappear even in the most ideal economic world" (Paul A. Samuelson, *Economics*, 6th Edn., p. 585.

طرح سرمایہ کی قلت ہے، وہاں شرح سود کا صفر ہونا فی الحال خواب سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ ہاں بعض خواب سچے نکل آتے ہیں اور ہمیں بھی اپنے اس خواب کے متعلق یہی امید رکھنی چاہیے۔ لیکن ہم اور ہمارے جیسے کم ترقی یافتہ ممالک عرصہ دراز تک بیرونی سرمایہ اور بیرونی ممالک کی تیار کردہ اشیاء کے محتاج رہیں گے اور ان کے حصول کی خاطر ان ملکوں کے مالی نظام کا اتباع کرنا پڑے گا۔ مگر ان ممالک میں اعتبار (Credit) کی قیمت دینا پڑتی ہے، اور ہمیں بھی دینا پڑے گی۔ یعنی سود ادا کرنا پڑے گا۔ اقتصادی ترقی کے جس مرحلے سے ہم گزر رہے ہیں۔ اس میں شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اندرون ملک سرمایہ کا انتظام کسی حد تک بغیر سود کے ہو جائے۔ مگر بیرونی سرمایہ اور کئی اور سہولتوں کے لیے جن کی عصر حاضر میں صنعت اور تجارت کو ضرورت رہتی ہے سود سے نجات کا امکان بہت موہوم ہے۔ بعض اصحاب نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ بنکوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ ان خدمات کو معاوضے کے بغیر سرانجام دیں۔ موجودہ مالی نظام میں ہمارے خیال میں یہ تجویز قابل عمل نہیں ہے۔ دوسروں نے کہا ہے کہ حکومت اس بار کو خود برداشت کرے جس طرح تعلیم، حفظ صحت، وغیرہ کا خرچ برداشت کرتی ہے۔ ہمیں ڈر ہے کہ اس قسم کی کوئی سکیم ایک جمہوری نظام میں کامیاب نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانے والے زیادہ تر سرمایہ دار ہی ہوں گے۔ اور ایسے سرمایہ دار جو ان سہولتوں کو اپنے لیے مزید نفع کمانے میں استعمال کریں گے۔

۱۱۴۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ عہد جاہلیت میں پیداواری یا تجارتی سود کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ لیکن بعض اصحاب نے اوائل اسلام سے چند مثالیں اکٹھی کر کے [۱] یہ استدلال کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ عرب قرض

---

[۱] صاحبزادہ محمد امیر حمزہ صاحب شامی۔ ترجمان القرآن ماہ اکتوبر ۱۹۶۱ء و سود از مولانا مودودی صاحب ص ۲۶۰۔

لے کر تجارت کرنے کے طریقے سے واقف تھے اور زمانہ جاہلیت میں جب سود کی ممانعت نہ تھی ضرور سودی سرمائے سے تجارت کرتے ہوں گے۔ لیکن یہ استدلال غلط نظر آتا ہے۔ اس وقت شرح سود اس قدر زیادہ تھی اور اس کے وصول کرنے کا طریقہ ایسا جابرانہ تھا کہ سودی سرمایہ استعمال کرکے نفع کمانے کی امید رکھنا موہوم تھا۔ اسلامی زمانہ سے جو مثالیں دی گئی ہیں وہ قرض حسن کی ہیں۔ ایک ایسے شخص کا جسے سرمایہ بغیر سود کے مل جائے۔ ہم اس شخص سے کیسے مقابلہ کر سکتے ہیں جسے سو فی صد مرکب شرح پر سود ادا کرنا پڑے۔ پہلے کے لیے قرض کے روپیہ سے تجارت کرنا آسان اور سود مند ہوگا اور دوسرے کے لیے پُرخطر اور شاید ناممکن۔ نیز اسلام کا ابتدائی دور بے حد انقلاب انگیز تھا۔ اس نے کئی ایسی چیزوں کو جنم دیا جو پہلے عربوں کے لیے ممکن نہ تھیں۔ دین و دنیا، جنگ و صلح، تمدن و تعلیم، حرفت و حکومت، جس طرف بھی دیکھو ان کی ترقی آنکھوں کو خیرہ کرنے والی تھی۔ اس انقلاب کے بعد کے حالات سے اس سے پہلے کے حالات کو مماثلت دینا درست نہیں۔ چنانچہ ہم ان مثالوں کو نظر انداز کر سکتے تھے، مگر ایسا نہیں کریں گے۔ ممکن ہے ان سے کچھ ہدایت مل سکے۔

۱۱۵۔ (۱) جن واقعات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے ان میں ایک واقعہ حضرت عمرؓ کے صاحبزادوں کا ہے جنھیں بصرہ کے گورنر ابو موسیٰ اشعری نے بیت المال کی کچھ رقم جو انھیں مدینہ ارسال کرنی تھی، قرض دی تھی۔ اس واقعہ کی تفصیل پیرا ۴۸ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

(۲) طبری نے ۲۳ھ کے واقعات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ نے حضرت عمرؓ سے تجارت کے لیے چار ہزار (درہم) قرض مانگا جو بیت المال سے دیا گیا۔

(۳) تیسری صدی ہجری میں قاضی سلیمان بن اسود نے حبیب بن احمد بن زیاد اللخمی کو پانچ ہزار دینار تجارت میں لگانے کے لیے قرض پر دیے۔

یہ دونوں مثالیں منفی قسم کی ہیں اور ان سے کوئی مثبت حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ بظاہر یہ قرض بیت المال المسلمین سے دیے گئے تھے۔ یعنی زکوٰۃ کے مال سے۔ اگر حاکم وقت کسی کو زکوٰۃ کے مال سے امداد کا مستحق سمجھتا ہے تو اس سے سود وصول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بھی اگر رب المال مقروض سے سود نہ لے تو اس سے یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ سود لینا شرعاً ممنوع ہے۔

(۴) حضرت زبیرؓ بن عوام کے پاس جو مال لوگ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے اسے آپ بطور امانت کے نہیں بلکہ بطور قرض کے رکھتے تھے۔ اس لیے کثیر تمول کے باوجود مرتے وقت بائیس لاکھ کے مقروض تھے۔

(۵) امام اعظم اور امام یوسف کے پاس لوگ امانت رکھنے کے لیے روپیہ لاتے تھے جسے وہ حضرت زبیرؓ کی طرح قرض کے طور پر رکھتے تھے۔

ان مثالوں میں رب المال تو روپیہ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے مگر یہ اصحاب اس کو بطور قرض رکھتے تھے۔ اس سے مقصود دونوں کا فائدہ تھا۔ مال والے کا روپیہ محفوظ ہو جاتا تھا اور اسے نقصان کا خطرہ نہیں رہتا تھا۔ اور قرض رکھنے والے کو بغیر کچھ اجرت ادا کیے اس روپیہ سے نفع اور کام کرنے اور منافع کمانے کا موقع مل جاتا تھا۔ لیکن یہ طرز معاملہ بھی، جو جانبین کے لیے مفید تھا، اعتراض سے نہ بچ سکا۔ امام ابو یوسف پر لوگ معترض تھے کہ وہ یتیموں کے مال سے تجارت کرتے تھے اور ان کو کچھ صلہ نہ دیتے تھے۔ انہ کان یعطی اموال الیتامیٰ مضاربۃ ویجعل الربح لنفسہ۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی لکھتے ہیں: "چونکہ خطیب (مصنف تاریخ بغداد) نے اس روایت کو یزید بن ہارون جیسے محدث جلیل اور ثقہ کی طرف منسوب کیا ہے اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ انھوں نے ایک غلط بات قاضی صاحب کی طرف منسوب نہ کی ہوگی ۔ ۔ ۔ مشہور بات ہے۔ ہو سکتا ہے تجارت میں خسارہ بھی ہو

اور نفع بھی اور خسارے کی صورت میں نفع تو نفع کبھی اصل سرمایہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں بے چارے یتامیٰ پر کتنا بڑا ظلم ہو جائے گا۔ یقیناً اس سے یہ بہتر ہے کہ ان کے اصل سرمایہ کو اس طرح پر محفوظ کر لیا جائے کہ کم از کم اصل سرمایہ ہر حال میں ان کو مل جائے ۔۔۔۔ مگر یہ کیجیے کہ یتیموں کے اموال کی حفاظت کا ذریعہ جس طریقۂ کار کو امام ابو یوسف نے بنایا تھا لوگوں نے یتیموں کے حق میں اسے ظلم قرار دیا۔(۱) لیکن قاضی صاحب موصوف کو اپنے منافع میں سے کچھ رقم یتیموں کو بغیر شرط کے اپنی خوشی سے دینے میں کونسی چیز مانع تھی؟ سنت رسولؐ کے مطابق ایسی ادائی مستحسن قرار پاتی۔

(۲) یعقوب نامی ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے قرض مانگا۔ آپ نے روپیہ بجائے قرض کے مضاربت کے طور پر دیا۔ اگر واقعات یہی ہوتے تو بھی ان کا ہمارے نظریہ پر کوئی اثر نہ ہوتا۔ لیکن وہ ذرا مختلف ہیں۔ حضرت عمرؓ نے مدینہ میں یہودیوں کو تجارت کرنے سے منع کر دیا تھا۔ یعقوب یہودی تھا، اور اپنی تجارت کو خطرے میں پڑتے دیکھ کر حضرت عثمان کے پاس امداد کے لیے گیا۔ جنھوں نے اس سے مضاربت کر لی۔ اور کہا کہ اگر اب کوئی تم سے پوچھے تو کہنا تم میرے حصہ دار ہو (۲)۔ اس طرح وہ مدینے سے نکلنے سے بچ گیا۔ قرض مانگنے کا کوئی سوال نہ تھا۔ کیونکہ قرض لینے سے وہ مدینہ سے نکلنے سے بچ نہ سکتا تھا۔ اس واقعہ کا ہماری بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۱۶۔ ہم نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت سے ریاستی قرضوں پر سود کے جواز کا استدلال کیا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب نے اس کے

---

[۱] حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی۔ طبع جون ۱۹۵۹ء، ص ۱۰۹۔

[۲] Dr. Imamuddin "Bayt-al-Mal and Banking," *Islamic Culture*, January 1960.

جواز کی ایک اور دلیل دی ہے جو آپ کے ملاحظہ کے لیے پیش کی جاتی ہے۔
وہ فرماتے ہیں "اگر مسلمان بیت المال قائم کر دیں جو کسی خاص جماعت کا نہیں
بلکہ تمام مسلمانوں کا خزانہ شمار ہو گا، تو اس وقت بیت المال کی طرف سے جو
بنک قائم کیا جائے گا، اس میں رقم جمع کرانے یا اس سے قرض لینے میں مضاربت
یا بیع سلم وغیرہ کا جھگڑا باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ بیت المال سے قرض لے کر جو کچھ
اسے دیا جائے گا وہ کسی دوسرے کو نہیں بلکہ اپنے ہی کو دیا جائے گا۔ اور
بیت المال میں رقم جمع کر کے جو کچھ اس سے زیادہ لیا جائے گا وہ کسی دوسرے
سے نہیں بلکہ اپنے ہی سے لیا جائے گا۔ کیونکہ بیت المال سب مسلمانوں کا ہے
اور سب کا اس پر حق ہے۔ اس کے ساتھ اس قسم کا معاملہ جائز ہے۔ مبسوط سرخسی
میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے ۔۔۔۔ ان بیت المال مشترک بین المسلمین
ولا یتحقق الربا فی المال المشترک بین العاقدین۔ نص علیہ البدائع ج ۷ ص ۱۹۳۔ بیت المال کے
بنک سے دکانوں اور جہازوں کا بیمہ بھی ہو سکتا ہے۔ لائف انشورنس بھی ہو سکتا
ہے۔ راز وہی ہے کہ بیت المال سب مسلمانوں کا مشترک خزانہ ہے۔ اس سے
زائد لینا اور اس کو زائد دینا اپنے ہی سے لینا اور اپنے ہی کو دینا ہے۔ کسی دوسرے
پر ظلم نہیں، اور حرمت ربٰو کی علت یہی ہے کہ وہ ظلم کی ایک بڑی صورت ہے"[۱]
ایک اسلامی مملکت میں بیت المال کا بنک اور حکومت کا بنک ایک ہی چیز
ہے، اس لیے مولانا کی دلیل کے مطابق اگر حکومت بنک چلائے تو اس سے
سودی لین دین جائز ہو گا۔ اگر حکومت کا بنک سودی لین دین کر سکتا ہے تو
حکومت خود بھی ایسا کر سکتی ہے اور حکومت سے سود لینا اور اسے سود دینا
جائز ہونا چاہیے۔ بعض اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے
"انت ومالک لابیک" یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے، یہی نتیجہ اخذ کرتے

---

[۱] رسالہ معارف نومبر ۱۹۴۶ء، ص ۳۵۴۔

ہیں۔ حکومت مسلمانوں کے لیے بمنزلہ باپ کے ہے۔ اس لیے رعایا کا مال اس کا مال ہے۔ مولانا صاحب کے پیش کردہ نظریہ میں ہمیں اس قدر ترمیم ضروری نظر آتی ہے کہ قرض اگر احتیاجی و صرفی ہو تو اس پر سود نہ ہونا چاہیے۔ بلالحاظ اس کے کہ وہ قرض حکومت کے بنک سے لیا جائے یا کسی اور ادارے یا فرد سے لیا جائے کیونکہ قرآن مجید کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ نادار اور حاجت مند افراد ملت کی اعانت بغیر اجرت کے ہونی چاہیے۔

۱۱۷ - ربوٰ کے معنی کے تعین کے سلسلہ میں چند امور قابل توجہ ہیں۔ اول قرآن مجید اقتصادیات یا مالیات کی کتاب نہیں ہے۔ چنانچہ ہمیں اس میں ایسے اصول تلاش نہ کرنا چاہئیں جو روزی کمانے کے بہترین گر سکھائے یا سرمایہ دار اور کاروبار کرنے والے کے درمیان نفع اور نقصان کی تقسیم کے بہترین طریقے سمجھائے۔ اس کا مقصد اعلیٰ اخلاق کی تعلیم دینا ہے۔ بنی نوع انسان کو ظلم سے بچانا اخلاقاً ادنیٰ رتبہ رکھتا ہے۔ سطور بالا میں کئی جگہ عرض کیا جا چکا ہے کہ پیداواری سود کے معاملات میں فریقین کا نفع مقصود و متوقع ہوتا ہے اور بیشتر اوقات حاصل بھی ہوتا ہے، اور اس میں مجبوری اور نتیجۃً ظلم کا خدشہ غالب نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف نادار و مفلس کے قرضے مجبوری کا نتیجہ ہوتے ہیں اور ان میں ظلم کا امکان قوی ہوتا ہے۔ پس مسبوق الذکر قرضوں پر سود اخلاقاً مذموم نہ ہونا چاہیے۔ اور ان کے متعلق قرآن کو احکام جاری کرنے کی ضرورت نہیں لیکن مؤخر الذکر قسم کے قرضوں پر سود چونکہ ظلم و غصب کا ذریعہ بن سکتا ہے اور اکثر بنتا رہا ہے اس لیے یہ ایک اخلاقی جرم ہے جس کا سدباب قرآن پاک کو کرنا چاہیے تھا اور اس نے کیا ہے۔ قرض حسنہ اور زکوٰۃ کا انتظام کر کے اس نے نادار افراد ملت پر معاشی مظالم کے دروازے بند کر دیے اور اگر اس نظام پر صحیح طریقے سے عمل کیا جاتا تو مسلمانوں میں مفلس اور بے کار نظر نہ آتے جن کی آجکل ہم میں بھرمار ہے اور یہ اس لیے کہ ایک چیز جو رحمت ہو کر آئی تھی زحمت بن کر

رہ گئی ہے۔ جن احکام کا مقصد مفلس اور حاجت مند کی اعانت کرنا اور اسے ظلم و غصب سے بچانا تھا، علمائے دین نے ان کی ایسی تعبیر فرمائی اور ان پر ایسی ایسی بندشیں ڈال دیں کہ وہ اپنا مقصد پورا نہ کرسکے۔ دوم قرآن کریم کے اصول ابدی ہیں۔ انھیں ہر زمانہ اور ہر حال میں قابل عمل اور امیر اور غریب سب ممالک پر محیط رہنا ہے۔ صنعتی طور پر غیر ترقی یافتہ ممالک کی سب سے بڑی ضرورت سرمایہ جمع کرنا ہوتا ہے جو امیر اور ترقی یافتہ ممالک کو آسانی سے مل جاتا ہے۔ مسبوق الذکر ممالک کو سرمایہ حاصل کرنے کے لیے جو جتن کرنے پڑیں گے ان کی دوسروں کو حاجت نہ ہوگی۔ لہذا جن ممالک میں سرمایہ کی مانگ ہے ان کے لیے کفایت شعاری مفید ہے۔ پھر جب زر کی فراوانی ہو اور قیمتوں میں بے جا اضافے کا ڈر تو صرفی اخراجات سے ہاتھ روکنا ہی بہتر ہوگا۔ اور جب کساد بازاری یا تجارتی چکر (Trade Cycle) کا خطرہ ہو تو خرچ کو ترجیح دینا چاہیے۔ غرضیکہ وقت وقت کے لیے اور ملک ملک کے لیے علیحدہ علیحدہ لائحہ عمل کی ضرورت ہوسکتی ہے لیکن اگر ان میں سے ایک کو منشائے شریعت قرار دیدیا جائے تو پھر اس میں تبدیلی کا امکان نہیں رہتا۔ اس لیے قرآنی احکام کی وہی تعبیر درست ہوسکتی ہے جس میں مناسب لچک موجود ہو اور جو ان سب مختلف قسم کے حالات کو محیط ہوسکے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ انفرادی ملکیت اسلامی نظام کا جزو ہے تو مالی پالیسی میں آزادی بھی اس کا جزو ہونا چاہیے اور دراصل ہے جیسا کہ اوپر دکھایا جاچکا ہے [۱]۔ لیکن پھر بھی بعض بزرگان دین یہی فرماتے ہیں کہ سرمایہ جمع کرنا اور اس کے لیے کسی تحریص کو کام میں لانا اسلام کے منشاء کے برخلاف ہے۔

۱۱۸ ۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] پیرا ۳۲۔

نے فرمایا "ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی شخص سود خواری سے نہ بچ سکے گا اور اگر سود خواری سے بچ بھی گیا تو اس کا غبار ضرور پہنچ کر رہے گا۔ اس حدیث پر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب یوں تبصرہ فرماتے ہیں: "یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش گوئی کے مطابق سود کا رواج اتنا بڑھا کہ بڑے سے بڑا متقی آدمی بھی سود کے شائبہ یا کسی نہ کسی درجہ میں استعمال سے نہیں بچ سکتا۔ مگر جو سود اس درجہ میں عام ہو وہ تجارتی سود ہے، مہاجنی اور صرفی سود نہیں۔ اس سے معلوم اور ثابت ہوا کہ تجارتی سود بھی حرام ہے"(۱) اس سلسلہ میں ہم آپ کی توجہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے اعداد و شمار کی طرف مبذول کراتے ہیں۔

۱۹۵۰ء میں صرفی قرضوں کی مقدار چالیس بلین ڈالر تھی (۲)۔ مگر آٹھ سال کے بعد جریدہ (Time) اپنی اشاعت مورخہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۶۴ء میں اپنے ملک کے لوگوں کے متعلق لکھتا ہے "وہ اپنا گھر اور اس کا ساز و سامان قسطوں پر اور اپنے کپڑے ادھار خریدتے ہیں۔ قرض لے کر اپنے بچوں کو کالج بھیجتے ہیں۔ اپنی چھٹیوں کے سفر کا خرچ "اب اڑاؤ اور کرایہ بعد میں دو" کے طریقہ سے ادا کرتے ہیں۔ اس طرح امریکن صارفین نے دو سو اسی بلین ڈالر (۲۸۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰) کے محیر العقول قرضے کا بار اپنے کندھوں پر اٹھا لیا ہے اور یہ سرعت سے بڑھتا جا رہا ہے۔ خاندانوں کے خاندان اپنے کانوں تک رہن پر قرض لیے ہوئے ہیں۔ اور یہ رقم ایک سو نوے بلین ڈالر (۱۹۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰) بنتی ہے۔ اور چھہتر بلین ڈالر (۷۶،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰) جو صرفی قرضے ہیں وہ اس سے علاوہ ہیں۔ ہر دو گھروں میں سے ایک کو گھر کے ساز و سامان یا موٹر کی قیمت کی قسط ادا کرنا ہوتی ہے۔ اور تقریباً ہر شخص اس ستر بلین ڈالر (۷۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰) کے قرض میں حصہ دار ہے جو اعتباری کارڈ، ادھار خرید، اور یک قسطی یا دوسرے

---

(۱) مسئلہ سود، ص ۶۶۔

(۲) Paul A. Samuelson, *Economics*, 4th Asian Students Edn., p. 172

قلیل المدت قرضوں پر مشتمل ہے۔" کیا مفتی صاحب اب بھی اصرار فرمائیں گے
کہ پیداواری سود کے بغیر یہ پیش گوئی پوری نہیں ہو سکتی۔؟

بارھواں باب

پیداواری سود کے سقوط کے امکانات

۱۱۹۔ پیداواری سود کا جواز پیش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے کسی صورت میں ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن کریم اقتصادیات یا مالیات کی کتاب نہیں ہے۔ بلکہ اخلاقیات کا ضابطہ ہے۔ جس میں بعض چیزوں کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ ہمیں کرنا چاہئیں۔ ان میں سود لینا یا دینا شامل نہیں ہے۔ اور بعض سے منع کیا گیا ہے۔ ان سے ہمیں پرہیز کرنا چاہیے۔ ہماری دانست میں پیداواری سود اس میں شامل نہیں ہے۔ اس لیے اس سے اجتناب لازم نہیں۔ یہ ہر ملک کی اپنی اقتصادی حالت پر منحصر ہوگا کہ آیا اسے پیداواری سود کی اجازت دینا چاہیے یا نہیں۔ اس معاملے میں اسلام ہمارے انتخاب کو مسدود نہیں کرتا۔ اور نہ ہی کسی مذہب کو جس کے احکام ابد تک عمل پیرا رہیں گے ایسا کرنا چاہیے۔ کیونکہ ایک ملک جو آج غریب ہے اور سرمائے کا محتاج ہے ممکن ہے کل، اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے امیر اور سرمایہ کی جانب سے بے نیاز ہو جائے۔ بعض ممالک جن میں تیل کے ذخیرے بہتات سے دریافت ہوئے ہیں۔ اس تغیر کی زندہ مثالیں پیش کر سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں مذہب کو پیداواری اور ریاستی سود کے معاملہ میں نہ تو دخل دینا چاہیے اور نہ ہی وہ دیتا

ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پیداواری اور ریاستی سود میں ظلم نہیں پایا جاتا ، جسے روکنا مذہب کا مقصد ہے اور جو حرمت ربٰو کی علت ہے ۔ یہ تو ہوا حرام اور حلال کا معاملہ۔ لیکن ہر مذہب کا ایک مسلک ہوتا ہے جس کی حفاظت اس کے پیرووں کا فرض ہوتا ہے ۔ اسلام اصولاً اور عملاً مساوات و اخوت کے حق میں ہے ، اور اکتناز و احتکار کے خلاف ہے ۔ اس لیے بعض مفکرین انفرادی سرمائے کی اجرت کو کلیتاً ممنوع قرار دینے کے حق میں ہیں ، لیکن کئی اور جو اس حد تک دور جانے کے لیے تیار نہیں ہیں وہ بھی ہر قسم کے سود سے نجات حاصل کرنے کے حامی ہیں ۔ اس کے کئی سبب ہیں ۔ مثلاً:

(۱) احتیاجی قرضوں پر سود عام طور پر ظلم و غضب کا ذریعہ بنتا تھا۔ آج کل کی پڑھی لکھی دنیا میں بھی لوگ اس کا بری طرح سے شکار ہوتے ہیں اور کئی گھرانوں کے لٹنے اور اجڑنے کا یہ ذمہ دار ہے ۔ امریکہ جیسے متمدن ملک میں اس قسم کے قرضوں پر (۱۲۰) ایک سو بیس فی صدی سالانہ سے لے کر (۱۲۰۰) بارہ سو فی صدی سالانہ تک کے سودی معاملات ملتے ہیں ۔ اور ایسے کئی واقعات ہیں جن میں ایک شخص نے بیس ڈالر قرض لیے اور ہر ہفتہ سوا دو ڈالر (۲ ۱/۴) یعنی تقریباً چھ سو (۶۰۰) فی صد سالانہ کے حساب سے سود ادا کرتا رہا ۔ لیکن نو سال کے بعد یعنی (۱۰۵۳) ایک ہزار ترپن ڈالر ادا کرنے کے بعد بھی اس پر ۲۰ بیس ڈالر کا قرض باقی رہا ۔(۱) ۔ اس قسم کے سود کی تائید سوائے ساہوکار کے کوئی اور نہیں کر سکتا ۔

(۲) سرمائے کی بے محنت اجرت دینا مزدور کو برا لگتا ہے ۔ اس کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ اس طرح وہ اپنی محنت کے صلہ کے ایک حصہ سے محروم

لہ Paul A. Samuelson, *Economics*, 4th Asian Students Edn., p. 172

ہو جاتا ہے۔

(۳) سود بے محنت کمائی کا ایسا نمایاں مظاہرہ ہے کہ اس پر آسانی سے انگلیاں اٹھائی جا سکتی ہیں۔

(۴) سود اشیاء کی قیمت میں داخل ہوتا ہے اس لیے تجارتی چکر اور کساد بازاری کے وقت لین دین کے فروغ کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔

پس اگر سود سے رہائی کا کوئی کامیاب طریقہ ہے تو اسے ضرور تلاش کر لینا چاہیے۔ کیونکہ ایسا مالی نظام ہمارے مذہب کی روح سے قریب تر ہو گا۔

۱۲۰۔ ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں امیر اور ترقی یافتہ ممالک کی ضروریات غریب اور غیر ترقی یافتہ یا ترقی پذیر ممالک سے مختلف ہوں گی۔ ہمارا ملک آخری زمرہ میں شامل ہے۔ اس لیے ہم اپنی توجہ کو اس شق پر مرکوز رکھیں گے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ایسے ممالک کے لیے سرمایہ حاصل کرنا نہایت اہم ہے۔ اس کے بغیر اقتصادی ترقی محال ہے۔ صنعتی، زراعتی، تمدنی سب میدانوں میں ترقی حاصل کرنے کی خاطر محنت کے علاوہ روپیہ بھی خرچ ہوتا ہے۔ کبھی مشینیں، آلات اور سامان خریدنے پر، کبھی فنی امداد حاصل کرنے کی خاطر اور کبھی کام کرنے والوں کی اجرت ادا کرنے کے لیے۔ ترقی پذیر ممالک کے بارے میں دو چیزیں یاد رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ان ممالک کے لوگوں کا معیار زندگی عام طور پر پست ہوتا ہے۔ اور دوم ترقی کے لیے جد وجہد کے زمانے میں قیمتوں میں اضافہ کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ صرف امیر آدمیوں کے فاضل سرمایہ سے ترقی پذیر ممالک کی حاجات پوری نہیں ہو سکتیں اور عوام الناس سے سرمایہ کھینچنا پڑتا ہے۔ (فاضل سرمایہ سے یہاں ہمارا مطلب وہ سرمایہ ہے جسے لوگ پیداواری کاموں میں لگانے کے لیے تیار ہوں)۔ لیکن جن ملکوں کا معیار زندگی کم ہوتا ہے ان میں عوام الناس کا اندوختہ بھی کم ہوتا ہے اور روپیہ بچانے کی طاقت بھی کم ہوتی ہے۔ اس لیے اگر ان کو مزید روپیہ پس انداز کرنے

کو کہا جائے تو انھیں اپنی بعض ضروریات کو پورا کیے بغیر چھوڑنا پڑے گا جو لازماً ہر کسی کو گراں گزرتا ہے۔ نیز چڑھتی ہوئی قیمتوں کی بدولت سو روپے میں جو چیزیں آج خرید سکتا ہے ایک سال کے بعد نہ خرید سکے گا۔ اس لیے صاحب زر کو خیال ہو گا کہ روپیہ جمع کرنے کی جگہ وہ اس سے آج ہی مطلوبہ اشیاء خرید لے۔ یعنی اسے صرف کر دے۔ اندوختہ پیدا کرنے سے جو لوگ صاحب نصاب ہو جائیں گے انھیں اس پر زکوٰۃ ادا کرنا ہو گی۔ پھر ہمارے علمائے کرام جمع کرنے کے برخلاف اور انفاق کے حق میں کثرت سے وعظ فرماتے رہتے ہیں۔ ان حالات میں مطلوبہ سرمایہ اکٹھا کرنا آسان کام نہیں اور اسے حاصل کرنے کی خاطر کچھ نہ کچھ لالچ دینے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ دوسرے غیر اشتراکی ممالک کی طرح ہمارے ہاں بھی یہ سود کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے۔ اور باوجود اس کے کہ شرح سود کافی اونچی ہے، سرمایہ کی رسد اس کی مانگ کو پورا نہیں کر سکتی۔

۱۲۱۔ اب اگر سود کو ساقط کر دیا جائے تو مطلوبہ سرمایہ کیسے ملے گا؟ یہاں اس بات کو واضح کر دینا چاہیے کہ ہمارا مطلب یہ نہیں کہ سود کے بغیر لوگ روپیہ جمع کرنا ترک کر دیں گے کیونکہ ہر محتاط آدمی، بشرط توفیق، کچھ نہ کچھ تو پس انداز کرتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ ترقی پذیر ممالک کو اپنی ضروریات کے مطابق فاضل سرمایہ کہاں سے ملے گا؟ اسے حاصل کرنے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں ایک یہ کہ زر کے اکتناز پر ایسی قیود عائد کی جائیں کہ لوگ اس سے پرہیز کریں اور دوسری یہ کہ ثمن کے انعام کو سود کے علاوہ کوئی اور شکل دی جائے۔ پہلی شرط کے بارے میں اسلام نے یہ انتظام کیا ہے کہ اندوختہ پر ڈھائی (۲½) فی صد سالانہ کے حساب سے زکوٰۃ عائد کر دی ہے۔ جو شخص اپنے اندوختہ کو نفع آور کام میں نہیں لگائے گا، زکوٰۃ اس کے مال کو آہستہ آہستہ کھا جائے گی۔ پس زکوٰۃ میں اس کے لیے یہ تحریک موجود ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو

نفع آور کاموں میں لگائے اور کنز کر کے نہ رکھے۔ لیکن یہ تحریک اسی کے لیے ہے جو زکوٰۃ کو مذہبی فریضہ سمجھ کر، ریاستی ٹیکسوں کے علاوہ، ادا کرنے پر تیار ہو۔ ورنہ زر کو چھپا کر رکھنا اتنا سہل ہے کہ صاحب نصاب اصحاب کے تعاون کے بغیر اس پر زکوٰۃ وصول کرنا آسان نہیں۔ اسی وجہ سے خلفائے راشدین ہی کے وقت سے زر پر زکوٰۃ کا تعین محصلوں کی تحویل سے نکال کر ہر شخص کے اپنے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ لیکن ہم میں کتنے ایسے لوگ ہیں جن کا ضمیر انھیں صحیح زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور کرتا ہے؟ اصل (Capital) پر اس قسم کے لگان کو موثر بنانے کے لیے ایک یورپین ماہر مالیات، سلویو گیسل نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ثمن کو صرف نوٹ کی شکل میں رہنے دیا جائے اور جس کے ہاتھ میں نوٹ ہو اس کے لیے لازم ہو کہ سال بسال مقررہ ٹیکس کے برابر کا ٹکٹ حکومت سے خرید کر اس پر چسپاں کرے ورنہ وہ نوٹ قابل قبول نہ ہوگا (۱)۔ یہاں یہ سوچنے کا مقام نہیں کہ یہ ترکیب ہمارے ملک میں کہاں تک قابل عمل ہے۔ لیکن اگر زکوٰۃ کو اکتناز کے برخلاف استعمال کرنا ہے تو کوئی ایسی ترکیب ضرور دریافت کرنا ہوگی جس کے ذریعہ ثمن کو زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکے۔ محض وعظ و پند سے کام نہ چلے گا۔ زکوٰۃ کی قسم کے ٹیکس کی ادائیگی اندوختہ کو باہر لانے میں تو مدد دے گی مگر ترقی پذیر ممالک میں لوگوں کو مزید سرمایہ پس انداز کرنے پر مائل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے حاصل کرنے میں زکوٰۃ مددگار نہیں ہو سکتی، کیونکہ صاحب مال کو اندوختہ کی متوقع آمدنی میں سے جو لازمی اخراجات برداشت کرنا ہوں گے ان میں زکوٰۃ کا اضافہ ہو جائے گا۔ پس سرمایہ پر جو انعام متوقع ہو وہ اتنا ضرور ہونا چاہیے کہ اس میں سے یہ سب اخراجات ادا ہو سکیں۔

لہ Silivio Gesell The Natural Economic Order

۱۲۲ - اب سرمائے کے انتظام کا سوال لیجیے ۔ ائمہ دین کے مطابق نفع آور کاموں کے لیے سرمایہ یا تو صلہ کے بغیر مہیا کیا جانا چاہیے یا مضاربت یا شرکت کے ذریعہ سے ۔ یہ تینوں طریقے اسلام میں رائج رہے ہیں ۔ پہلے کی چند مثالیں پیرا (۱۱۵) میں ملیں گی ۔ دور حاضر میں بھی خدا کے کئی نیک بندے اپنے روپے میں سے یتیموں اور غریبوں کی امداد کرتے رہتے ہیں تاکہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں اور اپنی روزی کما سکیں ۔ ایسی امدادی رقوم کی مقدار واجبی ہوتی ہے اور ان کی واپسی کا خیال بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ ان پر سود مانگا جائے ۔ اس کے علاوہ کبھی کبھار ایک دوست دوسرے دوست کو اپنا روپیہ کاروبار میں لگانے کے لیے مستعار دیتا ہے اور اس کا صلہ نہیں مانگتا ۔ مگر عام دستور یہ ہے کہ جس کے پاس فالتو روپیہ ہو وہ اسے یا کنز کرتا ہے یا بنک میں رکھ دیتا ہے ۔ پہلے زمانے میں مسلمانوں کے بنک موجود نہ تھے ۔ اور لوگ امین اصحاب کو ڈھونڈ کر اپنا روپیہ ان کے حوالے کر دیتے تھے ۔ ان امین اصحاب میں سے اکثر اس روپیہ کو رب المال کی اجازت سے قرض میں تبدیل کر لیتے تھے تاکہ اسے اپنے کاروبار میں استعمال کر سکیں ۔ اس طرح انھیں بغیر اجرت کے سرمایہ مل جاتا تھا اور رب المال کا مال محفوظ ہو جاتا تھا ۔ تقریباً یہی حال آج کل بنکوں کے چلت حساب کا ہے ۔ بنک ایسی امانتوں پر سود ادا نہیں کرتے اور اس کے ایک حصہ کو اپنے کاروبار میں استعمال کرتے رہتے ہیں لیکن یہ ان کے کل سرمایہ کا ایک خفیف حصہ ہوتا ہے ۔

۱۲۳ - مضاربت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے حصہ لیا ہے لیکن فی زمانہ یہ طریقہ کار قریباً قریباً معدوم ہے اس کی چند خصوصیات ایسی ہیں جن کے لیے آج کل کے حالات سازگار نہیں ۔ چنانچہ اس پر مزید وقت صرف کرنے کی حاجت نہیں اور اسے

نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

۱۲۴۔ اب صرف شرکت کا ذریعہ باقی رہ گیا۔ اس کی عام شکل یہ ہے کہ چند اشخاص مل کر کام کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ان کا اپنا سرمایہ کام کو چلانے کے لیے کافی نہ ہو تو وہ اپنی ساکھ پر لوگوں سے حصہ لینے کی درخواست کریں گے اور جن کو حصہ لینا ہوگا وہ اس درخواست پر لبیک کہیں گے۔ لیکن جیسا پہلے عرض کیا جا چکا ہے اس طرح زیادہ سرمایہ اکٹھا نہیں ہو سکتا خاص طور پر جبکہ کاروبار شروع کرنے والا نیا آدمی ہو یا کاروبار ہی نئی قسم کا ہو۔ ترقی پذیر ممالک کو نئے نئے کاموں میں ہاتھ ڈالنا اور نئے نئے آدمیوں کو پیداواری کاموں میں شامل کرنا ہی پڑتا ہے۔ ایسے موقعوں پر سرمایہ حاصل کرنے کے لیے بنکوں سے رجوع کیا جاتا ہے جو درخواست کنندہ کی قابلیت، دیانت استعداد وغیرہ اور مجوزہ کاروبار کی کامیابی کے بارے میں اپنی تسلی کر لینے کے بعد ایک رقم باہمی رضامندی سے بطور قرض دے دیتا ہے اور اس رقم کی حفاظت کے لیے مناسب اشیاء گرو کر لیتا ہے۔ اس قرض کی اجرت ایک بندھی ٹکی رقم ہوتی ہے جو مقروض معاہدہ کے مطابق مقررہ اوقات پر ادا کرتا رہتا ہے بالحاظ اس کے کہ اسے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان۔ اس طرح بنک اپنی رقم کے نقصان کے امکانات کا بہت حد تک سدباب کر لیتا ہے۔

۱۲۵۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقام پر ہم عام (یعنی کمرشل) بنکوں کے طریقہ کار کو بیان کر دیں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ ائمہ دین کے نزدیک اس کے کون کون سے پہلو قابل اعتراض ہیں۔ مولانا مودودی صاحب اپنی کتاب سود میں فرماتے ہیں: "بنک میں جو امانتیں رکھوائی جاتی ہیں وہ دو بڑی قسموں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ایک موجل (Fixed) دوسری معجل یا عندالطلب (Current) پہلی قسم تین مہینے یا اس سے زیادہ مدت کے

لیے بنک نے حوالہ کی جاتی ہے اور دوسری قسم میں سے ہر وقت آدمی لیتا دیتا رہتا ہے۔ بنک کا قاعدہ یہ ہے کہ جتنی زیادہ مدت کے لیے کوئی رقم اس کے پاس رکھوائی جائے اسی قدر زیادہ شرح سود اس پر دیتا ہے اور جتنی مدت کم ہو جاتی ہے اسی قدر شرح بھی کم ہو جاتی ہے۔ بعض بنک عندالطلب یا چالو کھاتے (Current Account) پر برائے نام کچھ سود دے دیتے ہیں لیکن بالعموم اس پر سود دینے کا قاعدہ نہیں رہا ہے بلکہ جو لوگ اپنے چالو کھاتے میں سے بہت زیادہ اور بار بار رقمیں نکالتے رہتے ہیں ان سے یا تو بنک ان کا حساب کتاب رکھنے کی اجرت وصول کرتے ہیں یا ان سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ایک خاص تناسب کے مطابق اپنی رقم کا کچھ حصہ بنک میں مستقل طور پر رکھوا دیں تاکہ اس کے سود سے بنک کا وہ خرچ نکل آئے جو وہ ان کا حساب کتاب رکھنے پر برداشت کرتا ہے۔

"بنک اپنے سرمائے کا ایک حصہ (تقریباً ۱۰ سے ۱۵ فی صدی تک) نقد اپنے پاس رکھتا ہے تاکہ روزمرہ کے لین دین میں کام آسکے۔ اس کے بعد کچھ سرمایہ بازار صرافہ (Money Market) کو قرض دیا جاتا ہے۔ یہ تقریباً نقدی کی طرح ہر وقت قابل حصول اور قابل استعمال (Liquid) رہتا ہے۔ اور اس پر ½ سے ایک فی صدی تک سود مل جاتا ہے۔ پھر ایک حصہ ہنڈی کے کاروبار میں اور دوسرے قلیل مدت قرضوں میں صرف کیا جاتا ہے۔ ان کی واپسی بھی چونکہ جلدی جلدی ہوتی رہتی ہے اس لیے ان پر بھی سود کم لگتا ہے۔ مثلاً ۲۔ ۳ فی صدی تک یا اس سے کم و بیش۔ اس کے بعد سرمایہ کا ایک معتدبہ حصہ ایسی چیزوں پر لگایا جاتا ہے جن میں سرمایہ کی حفاظت کا بھی زیادہ سے زیادہ اطمینان ہوتا ہے، ضرورت پڑے پر انھیں بیچ کر بھی سرمایہ واپس نکالا جا سکتا ہے اور پھر ان پر دو چار فی صدی سود بھی مل جاتا ہے۔ مثلاً حکومتوں کی کفالتیں (Government Securities) اور قابل اعتماد کمپنیوں کے حصے

اور دوثیقے (Debentures) نقدی کے بعد یہ تین مدیں ہر بنک اپنے کاروبار میں اس لیے لازماً شامل رکھتا ہے کہ یہ اس کے تحفظ کے لیے ضروری ہیں۔ ان سے بنک کی کمر مضبوط رہتی ہے اور خطرے یا ضرورت کے وقت یہ اس کے کام آجاتی ہیں۔

" اس کے بعد ایک بڑی مد ان قرضوں کی ہے جو کاروباری لوگوں اور ذی حیثیت اصحاب کو اور اجتماعی اداروں کو دیے جاتے ہیں۔ یہ بنک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اس پر سب سے زیادہ شرح سود ملتی ہے اور ہر بنک یہ چاہتا ہے کہ اس کو اپنے سرمایہ کا زیادہ سے زیادہ حصہ اس مد پر صرف کرنے کا موقع ملے۔ عام طور پر بنک اس مد میں ۴۰ سے لے کر ۶۰ فی صدی تک سرمایہ لگاتے ہیں اور اس میں کمی بیشی زیادہ تر ملک کے اور دنیا کے سیاسی و معاشی حالات کی بنا پر ہوتی رہتی ہے۔

" اس تفصیل سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ بنک اپنے امانتداروں سے لیا ہوا اور خود اپنا لگایا ہوا سرمایہ جتنی مدات میں بھی خرچ کرتے ہیں وہ سب ایسے سود طلب قرضوں کی مدیں ہیں جو بالواسطہ یا بلا واسطہ سوسائٹی کے سر چڑھائے جاتے ہیں اور پھر امانت داروں کو جو چیز " منافع " کے نام سے دی جاتی ہے وہ اسی سود کا ایک حصہ ہوتی ہے جو ان قرضوں پر سوسائٹی سے وصول کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بنک کچھ ایسی خدمات بھی انجام دیتا ہے جو جائز نوعیت کی ہوتی ہیں اور ان کی اجرت یا کمیشن بھی اس کے ذرائع آمدنی میں سے ایک ذریعہ ہے۔ لیکن اس ذریعہ سے کمائی ہوئی آمدنی بنک کی کل آمدنی کا بمشکل ۵ سے ۱۰ فی صدی حصہ ہوتی ہے " [1]

---

[1] ص ۱۶۸، نوٹ ۱۔

۱۲۶۔ اس اقتباس کے آخری حصے میں جو اعتراض پایا جاتا ہے وہ کچھ یوں متشکل ہوگا کہ بنک کی آمدنی کا بیشتر حصہ سود سے آتا ہے اور سود پر روپیہ مہیا کرنے میں بنک کوئی مفید خدمت انجام نہیں دیتا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہونا چاہیے کہ صاحبِ زر سے روپیہ حاصل کرکے اسے کاروباری آدمی کو حسبِ ضرورت مہیا کرنا ایک ضروری اور مفید کام ہے اور یہی کام بنک کرتے ہیں۔ اب اگر وہ اس کام کی اجرت شرکت کے ذریعہ وصول کریں تو ہمارے علمائے کرام کو کچھ اعتراض نہیں ہوتا لیکن اگر اسے سود کے طور پر وصول کیا جائے تو کام کی افادیت ہی سے انکار کردیا جاتا ہے یہ کیوں؟ آخر اجرت کے وصول کرنے کے طریقہ میں تبدیلی سے حقیقتِ خدمت پر تو زد نہیں پڑتی۔ پھر اس سے انکار کیوں کیا جائے؟ اب اس طریقہ کار کی دوسری برائیوں کی طرف توجہ فرمایئے۔ مولانا موصوف فرماتے ہیں " اتنے بڑے پیمانہ پر سرمایہ گھر گھر سے کھنچ کھنچ کر چند ہاتھوں میں مرتکز ہو رہا ہے۔ پھر جن کے پاس وہ مرتکز ہوتا ہے وہ نہ کسی کو جواب دہ ہیں نہ اپنے نفس کے سوا کسی سے ہدایت لینے والے ہیں اور نہ وہ اپنی اغراض کے سوا کسی دوسری چیز کا لحاظ کرنے والے۔ وہ بس سود کی شکل میں اس عظیم الشان مرکوز دولت کا "کرایہ" ادا کر دیتے ہیں اور عملاً اس کے مالک بن جاتے ہیں۔ پھر اس طاقت کے بل پر وہ ملکوں اور قوموں کی قسمتوں سے کھیلتے ہیں۔ جہاں چاہتے ہیں قحط برپا کرتے ہیں اور جہاں چاہتے ہیں پنیا کال ڈال دیتے ہیں۔ جب چاہتے ہیں جنگ کراتے ہیں اور جب چاہتے ہیں صلح کرا دیتے ہیں۔ جس چیز کو اپنے زر پرستانہ نقطہ نظر سے مفید سمجھتے ہیں اسے فروغ دیتے ہیں اور جس چیز کو ناقابل التفات پاتے ہیں اسے تمام ذرائع اور وسائل سے محروم کر دیتے ہیں۔ صرف منڈیوں اور بازاروں پر ہی ان کا قبضہ نہیں ہے، علم و ادب کے گہواروں اور سائنٹفک تحقیقات

کے مرکزوں اور صحافت کے اداروں اور مذہب کی خانقاہوں اور حکومت کے ایوانوں سب پر ان کی حکومت چل رہی ہے کیونکہ قاضی الحاجات زران کے مرید ہو چکے ہیں۔

"یہ وہ بلائے عظیم ہے جس کی تباہ کاریاں دیکھ دیکھ کر خود مغربی ممالک کے صاحب فکر لوگ چیخ اٹھے ہیں اور وہاں مختلف سمتوں سے یہ آواز بلند ہو رہی ہے کہ مالیات کی اتنی بڑی طاقت کا ایک چھوٹے سے غیر ذمہ دار خود غرض طبقے کے ہاتھ میں مرتکز ہو جانا پوری اجتماعی زندگی کے لیے سخت مہلک ہے۔ مگر ہمارے ہاں ابھی تک یہ تقریریں ہوئی جا رہی ہیں کہ سود خواری تو پرانے گدی نشین مہاجن کی حرام و نجس تھی آج کا کرسی نشین اور موٹر نشین بنکر بے چارہ تو بڑا ہی پاکیزہ کاروبار کر رہا ہے۔ اس کے کاروبار میں روپیہ دینا اور اس سے اپنا حصہ لینا آخر کیوں حرام ہے؟" (۱)

۱۲۷ - اقتباس کے اس حصے سے ظاہر ہے کہ اعتراض کا عملی پہلو یہ ہے کہ بنک کو سودی کاروبار کرنے کی اجازت دینے سے سرمایہ کھنچ کھنچ کر چند ہاتھوں میں مرتکز ہو جاتا ہے اور یہ پوری اجتماعی زندگی کے لیے مہلک ہے۔ لیکن شرکت کے ذریعہ بنک چلانے کے تو ائمہ دین بھی حامی ہیں اور اس طریقہ سے بنکوں میں سرمایہ اکٹھا کر لینے کو حلال ہی نہیں بلکہ ضروری بھی سمجھتے ہیں۔ پھر ان کے پاس اس کا کیا علاج ہے کہ اس مجتمع طاقت پر بھی عملاً چند ساہوکار ہی قابض و متصرف رہیں گے؟ مولانا صاحب فرماتے ہیں: "اس تدارک کے لیے ہمیں یہ کرنا ہوگا کہ مرکزی ساہوکاری (Central Banking) کا سارا کام بیت المال یا اسٹیٹ بنک خود اپنے ہاتھ میں رکھے اور قوانین کے ذریعہ سے تمام پرائیویٹ بنکوں پر حکومت کا اقتدار اور دخل و ضبط اس حد تک قائم

---

(۱) سود، از مولانا مودودی صاحب، ص ۲۰۷ - ۲۱۱۔

کر دیا جائے کہ ساہوکار اپنی مالیاتی طاقت کو بے جا استعمال نہ کر سکیں "(۱)۔ لیکن اگر یہ کیمیا ایسی ہی کارگر ہے تو اسے موجودہ نظام میں کیوں استعمال نہیں کیا جا سکتا؟ آخر کار اب بھی ہمارے پاس اسٹیٹ بنک موجود ہے اور مقننہ کو ضروری قانون بنانے کا اختیار ہے۔ بالفاظ دیگر موجودہ نظام میں جو عملی نقص ہے اسے دور کرنے کا طریقہ مولانا صاحب نے خود تجویز فرما دیا ہے۔ چنانچہ جو اعتراض انھوں نے اس بارے میں اٹھایا تھا اس میں وزن نہیں رہا۔ اس کے علاوہ اس کا سہل علاج یہ ہے کہ بنکاری کو قومیا لیا جائے۔ یعنی اس کام کو حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ بنک ایک مفید خدمت انجام دے رہے ہیں اور اس طریقۂ کار میں جو عملی نقص ہے یعنی اجتماعی دولت کا چند ہاتھوں میں مرتکز ہو جانا، وہ شرکت کی صورت میں بھی رہے گا اور جو علاج اس صورت میں تجویز کیا جا رہا ہے اسے موجودہ صورت میں بھی کارگر ہونا چاہیے۔ اس طرح بنک کے سودی کاروبار پر صرف نظریاتی اعتراض باقی رہ جاتا ہے اور اسے دور کرنے کے لیے ہمیں بنک کو شرکت کے ذریعہ چلانے کے امکانات پر غور کرنا چاہیے۔

۱۲۸۔ بنک کو شرکت کے ذریعہ چلانا ہے تو مطلوبہ سرمایہ فراہم کرنے کی خاطر موجل امانتوں پر منافع دینا ہوگا۔ یہ منافع بنک کے اپنے نفع پر منحصر ہوگا۔ اسی طرح بنک اپنا روپیہ کاروبار کرنے والوں کو نفع اور نقصان میں حصہ دار ہو کر دے گا۔ یعنی کاروبار میں لگائے ہوئے سرمایہ پر بنک کو اجرت اسی صورت میں ملے گی جب کہ کاروبار والا نفع کمائے۔ لیکن اگر کاروبار والے کو خسارہ ہو تو بنک کو بھی راس المال کے نقصان کا متحمل ہونا ہوگا۔ سود کی صورت میں بنک اپنے سرمایہ اور اس کی اجرت کی حفاظت کے لیے

---

(۱) سود از مولانا مودودی صاحب، ص ۲۱۲۔

مناسب اشیاء گرو کر لیتا ہے اور نقصان کا احتمال بہت کم ہو جاتا ہے۔ نیز بنک کو کاروبار کی تفاصیل میں دور تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے بندوبست پر اسے زیادہ خرچ کرنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ کاروبار کرنے والے کو نرم شرح سود پر قرض دے سکتا ہے۔ لیکن حصہ دار ہونے کی صورت میں اس کے پاس کوئی چیز گرو نہ ہوگی جس سے وہ اپنے سرمایہ کی حفاظت کر سکے بلکہ اسے نقصان میں شریک ہونا ہوگا۔ نیز اب اسے کاروبار کی تفاصیل کا زیادہ عمیق جائزہ لینا ہوگا کیونکہ اس میں غلطی سے اسے اپنے سرمایہ کے ضیاع کا خطرہ ہوگا۔ اس لیے کسی کام میں ہاتھ ڈالنے کے لیے وہ اسی وقت تیار ہوگا جب متوقع منافع کی شرح، شرح سود کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہو۔ یعنی کئی ایسے کاروبار جن کو سود کی صورت میں بنک سے امداد مل جاتی اب اس سے محروم رہ جائیں گے اور اقتصادی ترقی کی رفتار کم ہو جائے گی۔ دوم بنک جب نقصان میں شرکت کرے گا تو یہ کہاں تک ممکن ہے کہ وہ کاروبار کے انتظامیہ میں حصہ لیے بغیر اس ذمہ داری کو قبول کرلے گا؟ دوسری طرف کاروبار والا اس قسم کے دخل کو کہاں تک منظور کرنے کے لیے تیار ہوگا؟ انتظامیہ میں بنک کے نمائندہ سے اصولاً کوئی چیز چھپائی نہیں جا سکتی لیکن کاروبار والے اپنے کام کی کئی باتیں درست طور پر راز میں رکھنا چاہتے ہیں۔ سوم اچھے بنکوں سے پیداواری قرض لینے والے ہزاروں ہوتے ہیں ان سب کے کاروبار کی تفاصیل سے واقفیت کے لیے اور ان سب کے انتظامیہ میں موثر حصہ لینے کی خاطر واقف کار عملہ تیار کرنا آسان کام نہیں اور ایک نئے بنک کے لیے یہ خرچ حوصلہ شکن ہوگا۔ چہارم چونکہ امانتوں پر اجرت کا دارومدار بھی بنک کے منافع پر ہوگا اس لیے لوگ انھیں بنکوں میں روپیہ رکھنا پسند کریں گے جو زیادہ منافع دیتے ہیں اور بنک زیادہ منافع کمانے کے واسطے ایسے ہی کاروبا

کو ترجیح دیں گے جن میں نفع کی امید زیادہ اور نقصان کا خطرہ کم ہو۔ اس طرح جہاں نئے بنکوں کے لیے ترقی کرنا مشکل ہوگا کاروبار میں نو واردوں کے لیے امداد حاصل کرنا بھی آسان نہ ہوگا۔ اس سے صحت مند مقابلہ کمزور پڑ جائے گا۔ پنجم ظن یہی ہے کہ بڑے بنک دوسروں کے مقابلے میں زیادہ منافع کمانے کے قابل ہوں گے اس لیے ممکن ہے کہ اس طریقہ سے بنکاری میں اجارہ داری کی صورت پیدا ہو جائے۔ ایسی صورت حال کے نقائص آشکارا ہیں اور انھیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ششم بنک کے منافع کی شرح میں معتدبہ فرق آنے سے اس کی امانتیں (Deposits) بھی متاثر ہوں گی اور اگر کسی بنک سے اس کے کھاتہ دار یک لخت زیادہ مقدار میں روپیہ نکالنے پر مائل ہو جائیں تو ایسے انتقال کا کاروبار میں لگے ہوئے روپے پر کیا اثر پڑے گا؟ ہفتم چونکہ کھاتہ دار بنک کے نفع اور نقصان میں شامل ہوں گے اس لیے انھیں بھی انتظامیہ میں حصہ مانگنے کا حق پہنچتا ہے انھیں یہ حق دلانا کہاں تک ممکن اور مفید ہوگا؟ ہشتم آج کل مرکزی بنک شرح سود پر قیود کے ذریعہ ملک میں افراط و تفریط زر کے مسائل حل کرتا ہے۔ آیندہ یہ حربہ میسر نہ ہوگا۔ پھر ان مسائل کو کیسے حل کیا جائے گا؟

۲۹۔ اگر بنکوں نے سود کی جگہ شرکت سے کام کرنا ہے تو مندرجہ بالا اور اس قسم کے کئی اور سوالات اٹھیں گے جن کا جواب دریافت کرنا ضروری ہوگا۔ نہ تو یہ فہرست مکمل ہے اور نہ ان مشکلات کا ذکر کرنے کا یہ مطلب ہے کہ بنک شراکت کے ذریعہ چلائے نہیں جا سکتے۔ بلکہ اس کا مدعا یہ ہے کہ جو موٹی موٹی اور واضح مشکلات ذہن میں آتی ہیں انھیں سامنے لے آیا جائے تاکہ ان کا حل سوچا جا سکے۔ اگر کوئی ایسا قابل عمل طریقہ دریافت ہو جائے کہ زد بابر آنے پر مجبور ہو جائے تو بعض رکاوٹیں خود بخود راستہ سے ہٹ جائیں گی اور بعض کو ہٹانے کا طریقہ دوران عمل سوجھ جائے گا۔ پھر

بھی بعض بنیادی باتیں ایسی ہیں کہ ان کا حل دریافت کیے بغیر موجودہ طریقہ کار کو ترک کرنا نامناسب ہوگا۔ بعض اصحاب نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے علاج تجویز کیے ہیں لیکن جیسا پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ نظری اور عملی دونوں لحاظ سے نامکمل ہیں۔ ان کی تکمیل علمائے دین اور ماہرین مالیات کے تعاون کی محتاج ہے اور اگر قوم یا حکومت بغیر سود کے مالی نظام کو ترتیب دینے کی خواہش مند ہے تو اسے اس کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ 'من جد وجد' جس نے کوشش کی اس نے پالیا۔

۱۳۰ - موجودہ نظام بنکاری میں بنک جو سرمایہ حصہ داروں اور کھاتہ داروں سے حاصل کرتے ہیں اس سے کئی گنا اعتباری سرمایہ (Credit) خود پیدا کر لیتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے: انھیں معلوم ہے کہ ان کے کھاتہ دار سال بھر میں اوسطاً اپنے روپے کا قرض بیچے دسواں حصہ نکالتے ہیں اور باقی بنک میں پڑا رہنے دیتے ہیں۔ اب اگر ان کے پاس کھاتہ داروں کا دس لاکھ روپیہ جمع ہے تو انھیں کھاتہ داروں کی طلب کو پورا کرنے کے لیے صرف ایک لاکھ روپیہ کی ضرورت ہوگی اور باقی نو لاکھ کو وہ جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں۔ مثلاً ان نو لاکھ کو وہ کاروباری لوگوں کو قرض دے سکتے ہیں۔ یہ لوگ بھی جو روپیہ بنک سے قرض لیتے ہیں اسے سب کا سب یک وقت نہیں نکال لیتے بلکہ اسے بنک کے پاس ہی رہنے دیتے ہیں اور وقتاً فوقتاً حسب ضرورت استعمال کرتے ہیں۔ اب اگر اس روپے کا اوسطاً ۱/۱۰ حصہ سے زائد نہ نکالا جاتا ہو تو بنک ۹۰ لاکھ کا کاروبار بلاخطر کر سکتا ہے۔ یعنی اپنا روپیہ استعمال کیے بغیر اور کھاتہ داروں سے صرف دس لاکھ حاصل کرنے کے بعد اپنے گاہکوں کی ۹۰ لاکھ تک کی امداد کر سکتا ہے یہ اعداد بالکل فرضی ہیں مگر یقین رکھیے کہ بنک اس قسم کا اعتباری کھیل کھیلتے رہتے ہیں۔ ان کی فاضل اعتباری سرمایہ کی تخلیق کی قدرت ہی وہ چیز ہے جس

سے نے صنعتی انقلاب کو ممکن بنایا اور آیندہ بھی بڑے پیمانہ کی صنعت اس کی محتاج رہے گی۔ اسی قدرت میں بنکوں کی افادیت اور مضرت دونوں کا راز مضمر ہے۔ اچھے سے اچھے بنک بھی بڑھتی ہوئی قیمتوں کے زمانے میں کاروبار والوں کو فراخ دلی سے روپیہ قرض دیتے ہیں حتیٰ کہ اشیاء کی طلب و رسد کا توازن بگڑ جاتا ہے اور تجارتی چکر اور کساد بازاری لاحق ہو جاتے ہیں۔ اگر بنک روپیہ شرکت کی بنا پر دیں تو نقصان دہی کے امکانات کم ہو جائیں گے مگر اس طرح افادیت میں بھی نسبتاً کمی واقع ہو جائے گی۔ تجربہ ہی بتا سکتا ہے کہ اس میں نفع کا پلڑا بھاری رہے گا یا نقصان کا۔

۱۳۱ - مالیات کا ایک اور نہایت اہم گوشہ ہے جس میں آج کل سود رائج ہے۔ یہ گوشہ ریاست یا حکومت سے تعلق رکھتا ہے۔ حکومت قرض لیتی ہے اور اس پر سود ادا کرتی ہے اور قرض دیتی بھی ہے اور اس پر سود وصول کرتی ہے۔ لیکن مسبوق الذکر کو کیا بلحاظ مقدار اور کیا بلحاظ نتائج موخر الذکر پر بڑی فوقیت حاصل ہے۔ اس واسطے ہم اپنی توجہ کو فی الحال انھیں قرضوں پر مرکوز رکھیں گے جو حکومت لیتی ہے۔ ان کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ملک کے لوگوں سے لیے جاتے ہیں یعنی اندرونی اور دوسرے بیرونی۔ بیرونی کے متعلق علمائے کرام کا عام فیصلہ یہ ہے کہ چونکہ ان کے بغیر چارہ نہیں اور سود کے بغیر ایسے قرض مل نہیں سکتے اس لیے ان پر سود کو بامر مجبوری برداشت کرنا پڑے گا۔ لیکن جہاں تک ہو سکے ایسے قرضوں سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اندرونی کے متعلق عرض ہے کہ اگر نقدی پر زکوٰۃ کی قسم کا ٹیکس وصول کرنے کا کوئی موثر ذریعہ دریافت ہو جائے تو جتنا اندوختہ لوگوں کے پاس ہوگا وہ باہر آجائے گا اور اس میں سے حکومت اپنی ضرورت کے مطابق سرمایہ بغیر سود کے حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ یہ مانگ حد اعتدال سے تجاوز نہ کر جائے۔ سرمایہ کو باہر لانے کے لیے اندوختہ پر جو ٹیکس لگایا جائے گا ممکن ہے اس کی شرح

کو ۲½ فی صدسے اوپر لے جانا پڑے لیکن یہ زائد ٹیکس زکوٰۃ نہ کہلائے گا۔

۱۳۲۔ اوپر کی بحث سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ ہمارے نزدیک اسلام پیداواری اور ریاستی سود کو حرام قرار نہیں دیتا مگر اس کی تعلیمات برادری و برابری کے پیش نظر یہ بہتر ہو گا کہ بے محنت کی آمدنی کے تمام ذرائع سے پرہیز کیا جائے اور ان پر قید لگائی جائے۔ ان میں سود اپنی عریانی اور وسعت کی وجہ سے صف اول میں آتا ہے۔ اس لیے اس سے نجات حاصل کرنے کے طریقے سوچنے چاہئیں۔ اس مقصد کے حصول کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں ان میں سے چند کا ہم نے ذکر بھی کر دیا ہے اور تجویز پیش کی ہے کہ ملت کے مرشدان دین اور ماہرین اقتصادیات مل کر سوچیں کہ یہ رکاوٹیں کس طرح اور کہاں تک دور ہو سکتی ہیں لیکن جب تک یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ریاستی اور پیداواری سود کی مخالفت نہ ہونی چاہیے۔

۱۳۳۔ باقی رہ گئے زراعتی اور احتیاجی قرض۔ پچھلے زمانے کے زراعتی قرض جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے احتیاجی قرض ہی تصور ہوتے تھے۔ لیکن فی زمانہ کئی ایسے زراعتی قرض ہیں جو پیداواری ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک زمیندار اگر زمین کھودنے کی مشین (ٹریکٹر) استعمال کرے، یا مشین سے چلنے والا کنواں (ٹیوب ویل) لگوائے یا مصنوعی کھاد برتے تو اس سے اس کی پیداوار میں بالعموم اضافہ ہو گا۔ اس لیے زراعتی قرضوں میں بھی پیداواری اور غیر پیداواری میں تمیز کرنا ہو گا۔ مسبوق الذکر پر سود لیا جا سکتا ہے۔ دوسرے پر نہیں۔ احتیاجی قرضوں پر سود بالکل ممنوع ہونا چاہیے۔ قرض کی جن اقسام پر سود لینا ممنوع ہے ان کے واسطے حکومت کو خاص انتظام کرنا ہو گا۔ اگر کمرشل بنک اس بار کو اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوں تو امداد باہمی کے بنکوں کے ذریعے اس کا انتظام ہو سکتا ہے اگر ان بنکوں کے رکن مطلوبہ سرمایہ مہیا نہ کر سکیں تو حکومت کو ان کی امداد کرنی چاہیے، خواہ اپنے خزانہ سے خواہ لوگوں سے زکوٰۃ کا روپیہ اکٹھا کر کے

اگر کسی وجہ سے ایسے قرضوں پر سود لینا ضروری سمجھا جائے تو یہ رقم حصہ داروں میں نہ بانٹی جائے بلکہ اسے ایسے رفاہی کاموں میں استعمال کیا جائے جس سے سوسائٹی کے سب حصہ دار مستفیض ہو سکیں۔ مثلاً مساجد، مدارس، کنوئیں، شفاخانے سڑکیں وغیرہ بنائی جائیں تاکہ کوئی اکل ربوٰ کا مرتکب نہ ہو۔ ہم نے سنا ہے کہ متحدہ ہندوستان میں حیدرآباد دکن کی ریاست میں امداد باہمی کی کئی ایسی سوسائٹیاں موجود تھیں جو اپنے حصہ داروں کو بغیر سود کے قرض دیتی تھیں۔ ہمارے ہاں بھی یہ ممکن ہونا چاہیے۔ بعض نے کہا ہے کہ امداد باہمی کے اداروں سے بھی نادار مفلس لوگ قرض نہیں لے سکتے کیونکہ ان میں رکن بننے کی استطاعت نہیں ہوتی۔ اس کا علاج آسان ہے۔ ممبری کی فیس قرض کی رقم میں سے کاٹ لی جائے اور چونکہ اس سے ممبری کے فوائد حاصل ہوں گے اس لیے اسے قرض کی رقم میں سے وضع کرنے پر امید ہے کوئی شرعی اعتراض نہ ہو گا۔

استدراک

شاہ ادریس اول نے لیبیا میں زرعی اور صنعتی بنکوں کے سود کو یکم اگست ۱۹۶۰ء سے ناجائز قرار دے دیا ہے اور خیال تھا کہ آہستہ آہستہ یہ ممانعت دوسرے بنکوں پر بھی عائد کر دی جائے گی۔ ان بنکوں کا سرمایہ حکومت مہیا کرتی ہے اور ان کو چلانے کے اخراجات بھی حکومت ہی برداشت کرتی ہے۔ چنانچہ زرعی بنک کو ساٹھ لاکھ سے کچھ اوپر اور صنعتی بنک کو پچاس لاکھ پاؤنڈ کا سرمایہ مہیا کیا گیا۔ ان اداروں سے پہلے بھی سب مانگنے والوں کو قرض نہیں مل سکتا تھا لیکن آج اکتوبر ۱۹۶۰ء میں تو یہ حال ہے کہ صرف صنعتی بنک میں پندرہ ہزار اشخاص منتظر قرض ہیں جن کی مانگ چھ کروڑ پاؤنڈ تک پہنچی ہے اور بنک کے پاس اس کے لیے سرمایہ موجود نہیں۔ چنانچہ دوسرے بنکوں میں سود کی ممانعت کو غیر مخصوص وقت کے لیے ملتوی کر دیا گیا ہے۔

تیرھواں باب

بیمہ

۱۳۴۔ ایک اور مفید چیز جس کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف رائے ہے وہ بیمہ ہے۔ ہم میں سے کئی اب بھی زندگی یا مال کا بیمہ کرانا مذہباً ممنوع سمجھتے ہیں۔ حالانکہ کہا جاتا ہے کہ بحری بیمہ ہسپانیہ کے مسلمانوں کی ایجاد ہے (۱)۔ بعض علمائے دین اس میں سود یا قمار کا عنصر پاتے ہیں اور بعض اس کو اسلامی معاشی نظام کی ضد تصور کرتے ہیں۔ سود کے متعلق ہمارا ذاتی نقطہ نظر سطور گذشتہ سے واضح ہو جانا چاہیے۔ اس کے مطابق نفع آور کاموں میں استعمال شدہ سرمایہ پر سود کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے قطع نظر، سود کی جو تعریف فقیہوں میں مقبول و معروف ہے یعنی وہ زیادتی جو قرض پر دیے ہوئے راس المال پر مدت کے مقابلہ میں شرط اور تعین کے ساتھ لی جاتی ہے (۲)۔ وہ بیمہ پر چسپاں نہیں ہوتی۔ اول جو راس المال بیمہ خریدنے پر خرچ کیا جاتا ہے، وہی غیر متعین ہوتا ہے۔ ایک دو قسط ادا کرنے کے بعد حادثہ پیش آجانے یا بیس تیس قسطوں کے

۱؎ مضامین سود مند، ص ۵۰۔

۲؎ سود از مولانا ابو الاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۳۹۔

بعد بھی نہ آئے۔ دوم زیادتی کی شرح اور مدت کے متعلق کوئی شرط نہیں ہوتی۔ ایک متعین رقم بیمہ کرانے والے یا اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے۔ اس لیے بیمہ کے معاملہ کو سودی نہیں کہا جا سکتا۔ رہا قمار اس کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں فریقین کے درمیان سرے سے تعاون کو کوئی دخل ہی نہیں ہوتا[1]۔ بالفاظ دیگر ایک کا فائدہ دوسرے کا نقصان ہوتا ہے۔ یہ اعتراض بیمہ پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو تعاون کی بہترین مثالوں میں سے ایک ہے۔ اس میں بیمہ خریدنے والے اور بیمہ کرنے والی کمپنی دونوں کا فائدہ ہے اور کسی کا نقصان نہیں۔ مثال کے طور پر زندگی کا بیمہ لے لیں۔ زید بیمہ کمپنی سے کہتا ہے مجھے دس ہزار روپیہ کا بیمہ درکار ہے یعنی جب میں مر جاؤں تو میرے ورثا کو دس ہزار روپے مل جائیں۔ میں اس کی قیمت قسطاً دس سال میں ادا کروں گا۔ لیکن اگر اس عرصہ میں میں فوت ہو جاؤں تو نہ صرف قیمت کی بقایا اقساط آپ کو ادا نہ ہوں گی بلکہ بیمہ کی مقررہ رقم (دس ہزار روپیہ) آپ کو میرے وارثوں کو ادا کرنا ہوگی۔ ان شرائط پر قیمت کی قسطیں مقرر ہو جاتی ہیں۔ ممکن ہے زید ایک دو اقساط ادا کر کے ہی فوت ہو جائے یا سب اقساط ادا کرنے کے بعد بھی زندہ رہے مگر جب وہ فوت ہوگا اس کے ورثا کو دس ہزار روپے مل جائیں گے۔ اس طرز معاملہ میں جو چیز خریدی گئی ہے وہ تو یقینی ہے مگر اس کے خریدار کو کیا قیمت ادا کرنا پڑے گی یا بیچنے والی کمپنی کو کتنی قیمت ملے گی غیر یقینی ہے۔ اس قیمت کے متعلق بھی اس قدر معلوم ہے کہ زیادہ سے زیادہ قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ اب فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ اس قیمت کے غیر متیقن ہونے کی وجہ سے بیمہ کی ممانعت ہونی چاہیے یا نہیں۔ یہ درست ہے کہ احادیث میں درختوں میں پھل لگنے سے پہلے پھل کو ٹھیکہ پر بیچنے کی ممانعت آئی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ۔ باب ابتغاء الرزق۔

ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ پھل نہ آئے یا بہت کم آئے اور خریدار کو نقصان ہو۔ مگر جیسا ہم اوپر دکھا آئے ہیں یہ ممانعت پھل کے بارے میں بھی قطعی نہیں اور بیع سلم اور ادھار فروخت کی دیگر صورتوں میں موثر نہیں ہوتی حالانکہ ان صورتوں میں بھی اشیاء کی قیمت میں تبدیلی کے سبب فریقین معاملہ میں سے ایک کو نقصان پہنچنے کا احتمال موجود ہے۔ بہر حال ممانعت جہاں تک بھی موثر ہو اس کی علت یہی نظر آتی ہے کہ جانبین میں سے ایک کو نقصان کا خطرہ رہتا ہے جس کا وہ معاملہ کرتے وقت اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن بیمہ میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ بیمہ خریدتے وقت خریدار اس کی پوری قیمت ادا کرنے کو برضا و رغبت تیار ہوتا ہے۔ اس کی خواہش یہ نہیں ہوتی کہ چونکہ اس نے زندگی کا بیمہ خرید لیا ہے وہ جلد مر جائے اور فریق ثانی یعنی بیمہ کمپنی کو پوری قیمت نہ ملے۔ لیکن اگر قضائے الٰہی سے وہ بیمہ کی مقررہ میعاد سے پہلے مر جائے تو اس سے بلحاظ فریق معاملہ، اسے کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ دوسری جانب بیمہ کمپنی کو بھی اس کی طبعی فوتیدگی سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کیونکہ بیمہ کی قیمت زندگی اور موت کے وسیع اعداد و شمار کی اوسط پر مبنی ہے۔ یہ فن اب اس قدر ترقی کر گیا ہے کہ بیمہ کمپنیوں کو، بشرطیکہ ان کے کارکن ایماندار ہوں نقصان کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ کچھ عرصہ پہلے صورت حال جیسی بھی ہو، آج کل بیمہ کی جو شکل رائج ہے اس میں قمار کو، اس کے اسلامی مفہوم کے اعتبار سے، کوئی دخل نہیں۔ دراصل بیمہ کمپنی ایک قسم کا امداد باہمی ادارہ ہے جس کے ارکان مقررہ وقت پر چندہ دیتے رہتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی فوت ہو جائے تو اس کے ورثا کی امداد کے لیے ان کو اجتماعی اندوختہ میں سے موعودہ رقم مل جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بیمہ باہمی تعاون کی ایک حسین شکل ہے۔ قرآن مجید میں قمار کی خرابیاں یوں بیان ہوئی ہیں:

انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون۔

(المائدۃ: ۹۲، ۹۳)

شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور کینہ ڈلوا دے اور تمہیں خدا کے ذکر اور نماز سے باز رکھے (دیکھو کہ ان دونوں میں پڑنے کا لازمی نتیجہ یہی ہے) پھر (بتلاؤ ایسی برائیوں سے بھی) تم باز آنے والے ہو یا نہیں۔

(ترجمان القرآن)۔

غور فرمایئے کہ بیمہ خریدنے سے عداوت اور کینہ میں پڑنے کے کیا امکانات ہیں اور خدا کی عبادت کی راہ میں یہ کیسے حارج ہوتا ہے؟ بلکہ عام طور پر قیاس تو یہی ہوگا کہ جس آدمی کو اپنے ورثا کے بارے میں مالی تفکرات سے نجات مل گئی ہے وہ زیادہ طمانیت قلب سے عبادت کی طرف رجوع کرے گا۔

۱۳۵۔ ان سب باتوں کے باوجود بعض علماء دین بیمہ کو اسلامی معاشی نظام کے متضاد سمجھتے ہیں۔ مثلاً مولانا مودودی صاحب ایک صاحب کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "اگر ہم اپنے معاملات کو ان اداروں کے ہاتھ میں دے دیں اور ان کے اصول و قواعد کے تابع ہو کر اپنا روپیہ ان میں لگائیں اور اپنے کاروبار ان کے ذریعہ سے چلائیں تو اس کا طبعی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم ایک معاشی گروہ کی حیثیت سے ان کے اجتماعی نظام میں جذب ہو جائیں گے"[۱]۔ لیکن ان کے نظام میں جذب ہونے کی بجائے اگر ہم اس مفید چیز کو اپنے نظام میں جگہ دیدیں تو اس پر کیا اعتراض ہے؟ ان کی مخالفت کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہمارے ہاں زکوٰۃ کا نظام موجود ہے جس کا انتظام حکومت پر واجب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے کسی اور طریق کار کو اپنانے

---

[۱] سود حصہ اول ص ۱۶۸۔

کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ مولانا موصوف فرماتے ہیں: "تمھیں یہ فکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کہ مفلس ہو گئے تو کیا بنے گا، مر گئے تو بیوی بچوں کا کیا حشر ہوگا؟ کوئی آفت ناگہانی آپڑی، بیمار ہو گئے، گھر میں آگ لگ گئی، سیلاب آگیا، دیوالہ نکل گیا، تو ان مصیبتوں سے مخلصی کی کیا سبیل ہوگی؟ سفر میں پیسہ نہ رہا تو کیونکر گذر بسر ہوگی؟ ان سب فکروں سے زکوٰۃ تم کو ہمیشہ کے لیے بے فکر کر دیتی ہے۔" یعنی جو مصیبت بھی آئے اس کے بدلے حکومت کے دست نگر اور اس کے وسائل پر متوکل رہیں یا دوسروں کے دست فیض کے محتاج بنیں اپنی طرف سے حفظ ماتقدم کی کوئی تدبیر نہ سوچیں نہ کریں۔ زکوٰۃ پر اس قسم کے بے جا بوجھ ڈالنے کے مالی نتائج کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں مگر جس ذہنی کیفیت کی تلقین متذکرہ بالا اقتباس سے ہوتی ہے اس کے قوم کے اخلاقیات پر اثر کے تصور سے بھی دل گھبراتا ہے۔ خدا ہمیں کبھی بھی اس قدر مفلوج و بے بس نہ کرے۔ غور فرمایئے کہ یہ تلقین اس قوم کو کی جارہی ہے جس کے ہادی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بخاری میں مرقوم ہے کہ جب سعد رضی اللہ عنہ جو ایک مال دار صحابی تھے، بیمار ہوئے تو آپؐ ان کی عیادت کو تشریف لے گئے، انھوں نے عرض کی میں مر رہا ہوں اور میری صرف ایک ہی لڑکی ہے چاہتا ہوں کہ دو تہائی مال خیرات کر دوں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ انھوں نے کہا تو نصف؟ آپؐ نے اس کو بھی قبول نہیں فرمایا۔ انھوں نے کہا ایک تہائی۔ آپؐ نے فرمایا یہ بھی بہت ہے۔ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے اچھا ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں۔" یہ واقعہ ۱۰ھ کا ہے اور زکوٰۃ ۸ھ میں فرض ہو چکی تھی۔ یعنی زکوٰۃ کے نظام کے قیام کے بعد بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی تلقین فرمائی کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اچھا ہے لیکن ہمارے مرشدانِ دین فرماتے ہیں پروا مت کرو تمھارے بچوں اور یتیموں کی خبر گیری کے لیے زکوٰۃ کا نظام موجود ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس حدیث میں دو باتوں کا

ذکر ہے۔ اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد کو اپنی جائیداد میں سے ایک تہائی حصہ سے زائد خیرات کرنے کی اجازت نہیں دی۔ یہ حکم مخصوص حالات میں دیا گیا ہے لیکن اس کو فقہاء نے اطلاق عام فرما کر شرع میں شامل کر لیا ہے۔ دوم یہ کہ آپ نے فرمایا کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں۔ یہ حکم عام اور بلا تخصیص ہے اور اس کی طرف سے علماء اس قدر تغافل برت رہے ہیں کہ بیمہ کو جو اس حکم کی تعمیل کا نہایت موثر اور بے ضرر طریقہ ہے، حرام قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں۔ آخر کیوں؟

۱۲۶۔ بیمہ کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ بیمہ کمپنیاں اپنے روپے کا بیشتر حصہ حکومتوں کے وثیقوں کی خرید میں لگاتی ہیں جن پر ان کو سود ملتا ہے اور اس کو علمائے دین ممنوع قرار دیتے ہیں۔ حکومت کے سود کے متعلق ہم اپنے خیالات اوپر پیش کر چکے ہیں لیکن ان سے قطع نظر کیا ایک ایسے شخص سے یا ایک ایسے ادارے سے جس کی منفعت طیب نہ ہو کاروبار کرنا منع ہے؟ جو اصحاب حکومت سے سود لینا جائز نہیں سمجھتے وہ بھی ڈاک خانے سے، جس کے سیونگ بنک کے حصہ میں سودی کاروبار ہوتا ہے، فائدہ اٹھاتے ہیں تاکہ ڈاک، منی آرڈر وغیرہ بھیج اور وصول کر سکیں۔ بڑی بڑی کمپنیاں فی زمانہ سود کے بغیر نہیں چل سکتیں مگر ان میں حصہ داری کو ہمارے علماء طیب سمجھتے ہیں اور ان کے عام حصے خریدنے پر کوئی روک ٹوک نہیں کرتے۔ بنک میں روپیہ رکھ کر اگر آپ اس پر سود نہ لیں تو بنک کی اس خدمت سے فائدہ اٹھانے پر کوئی نہیں ٹوکتا۔ ان حالات میں ایک بیمہ کمپنی سے، جسے قانون کے ماتحت اپنے روپے کا ایک خاص حصہ گورنمنٹ کے وثیقوں کی صورت میں رکھنا پڑتا ہے، کاروبار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔ نیز اگر آپ بغیر منافع (NON-PROFIT) زندگی کا بیمہ خریدیں تو اس میں کمپنی کی سود کی آمدنی میں سے آپ کو حصہ نہ ملے گا۔ بایں ہمہ اگر بیمہ کمپنی کو اپنا روپیہ سود پر دینے سے منع کرنا ہی مقصود و لازم ہے تو ایک سوچی بوجھی سکیم مرتب کر کے حکومت کی

خدمت میں پیش کیجیے تاکہ یہ نقص دور ہو سکے۔ حکومت نے اس بارے میں جو بندشیں عائد کی ہوئی ہیں ان کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اپنے پسینہ سے کمایا ہوا جو روپیہ بیمہ کمپنیوں کو دیتے ہیں وہ غارت نہ ہو جائے۔ یہ مقصد شاید اور طرح بھی حاصل ہو سکے۔ مثلاً اس روپیہ سے قابل اعتبار کمپنیوں کے حصے خریدے جائیں یا بعض شہروں میں عمارتیں بنائی جائیں وغیرہ۔

وارثین کی سہولت کے لیے کمپنیاں بیمہ کی پالیسی میں یہ لکھوالیتی ہیں کہ بیمہ خریدنے والے کی وفات کے بعد پالیسی کی رقم کس کو ادا کی جائے۔ اس سے یہ فائدہ ہو جاتا ہے کہ قانونی چارہ جوئی کے بغیر رقم نامزد شخص یا شخصوں کو مل جاتی ہے۔ بعض علماء اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح وراثت شرعی قانون کے خلاف تقسیم ہو جاتی ہے۔ مگر یہ نقص قابل علاج ہے۔ بیمہ کرانے والا نامزد ورثا پر یہ شرط عائد کر سکتا ہے کہ کمپنی سے ملے ہوئے روپے کو شرع کے احکام کے مطابق تمام ورثا آپس میں بانٹ لیں لیکن اگر اس بات پر اصرار ہو کہ ایسی بانٹ قانوناً نافذ ہونی چاہیے تو یہ بھی ممکن ہے مگر اس حالت میں وارثوں کو بیمہ کا روپیہ حاصل کرنے سے پہلے عدالت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ہوگا۔

۱۳۷ - ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ عرب میں باہمی بیمہ کا رواج اسلام سے قبل سے موجود تھا۔ اسے معاقل کہا جاتا تھا۔ اس کا ذکر مدینہ شہر کے آئین میں بھی موجود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱ھ میں وضع فرمایا تھا۔ اس میں قبیلہ کے لوگ مل جل کر ایک کھاتہ میں روپیہ جمع کرتے رہتے تھے جسے "کنز" کہتے تھے۔ اور قبیلہ کے افراد کے ذمے جو دیت یا خون بہا قابل ادا ہوتا تھا اسے اس میں سے ادا کرتے رہتے تھے۔ اس ادارے میں حصہ لینے والوں کو عاقلہ (۱) کہا جاتا تھا۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) عین الہدایہ۔ کتاب المعاقل کے مطابق تاوان دیت ادا کا [illegible] باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

مدینہ تشریف لائے تو آپؐ نے مہاجرین کے لیے، گو وہ کئی قبیلوں سے تھے، ایک ایسا ادارہ قائم کیا (۱)۔ پس ہمارے پاس سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے مسلمان کو بیمہ کے برخلاف کوئی نظریاتی یا اصولی اعتراض تو نہ ہونا چاہیے لیکن اس کاروبار کے فروعی امور پر ہو سکتا ہے ان کی اہمیت اور ان سے نجات پانے کے امکانات پر غور کیا جا سکتا ہے۔ خود ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی چند کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیمہ کمپنیاں اپنے روپے سے وثیقے خریدتی ہیں جن پر انھیں سود ملتا ہے۔ اس کا جواب اوپر (پیرا ۱۳۶) دیا جا چکا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ اس میں نقصان کا خطرہ یک طرفہ ہے۔ یعنی بیمہ کمپنی گھاٹے میں رہ سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم عرض کر آئے ہیں کہ نقصان کے امکانات کے متعلق تحقیق اور تدبیر نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ اگر کمپنی سے کارکن ایمانداری سے کام کریں تو خسارہ کا خطرہ نہیں رہتا۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ کسی ناگہانی وجہ سے کمپنی کے پاس اتنے دعوے (Claims) وصول

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اصل ذمہ دار تو مجرم ہوتا ہے لیکن اس کو بربادی و پریشانی سے بچانے کے لیے تاوان کو اس کے عاقلہ پر منتقل کر دیا جاتا ہے۔ یعنی عاقلہ (برادری) والے مل جل کر اس تاوان کو ادا کرتے ہیں۔ عاقلہ والے کون ہیں؟ امام شافعی کے مطابق دیت مجرم کے قبیلہ و کنبہ پر واجب ہو گی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یونہی تھا۔ لیکن عمرؓ کے زمانے سے اہل دیوان سے وصول کی جاتی تھی یعنی وہ لشکر جن کے نام ایک دیوان میں لکھے گئے ہوں۔ یعنی بے قصور لوگ مل جل کر قصوروار کا بوجھ اٹھاتے تھے۔ اب اگر ایک بیمہ کمپنی کے گاہک مل کر روپیہ جمع کریں تاکہ کسی مرنے والے کے خاندان کی یا کسی مصیبت میں مبتلا ہونے والے ساتھی کی ضرورت پڑنے پر مدد کر سکیں تو یہ فعل جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہونا چاہیے۔

(۱) "Islamic Insurance," *Islamic Review*, March-April 1951, p. 45

ہو جائیں کہ ان کی ادائیگی کمپنی کی استطاعت سے باہر ہو جائے - اس صورت میں کمپنی دیوالیہ ہو جائے گی - مگر یہ خطرہ تو معاقل کی صورت میں بھی موجود تھا کہ فدیہ کی کل رقم قبیلہ کی اپنی استطاعت سے زیادہ ہو جائے - ڈاکٹر صاحب یہ بھی چاہتے ہیں کہ بیمہ کا انتظام امداد باہمی کے خطوط پر کیا جائے - یہ اب بھی ہوتا ہے اور زندگی کے بیمہ کی کئی کمپنیاں اس طرح چلائی جاتی ہیں - ان کو میوچول (Mutual) کہا جاتا ہے - اس طریقہ کار کو اور سمتوں میں بڑھانے کے متعلق سوچا جا سکتا ہے - مگر بنیادی طور پر ہم اس کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں - اسلام انفرادی ملکیت اور انفرادی انتفاع سے منع نہیں کرتا اگر اس پر کوئی بندش ہے تو یہ کہ اس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو اور بیمہ کی رائج شکلوں میں یہ نقص نظر نہیں آتا - ممکن ہے معاقل کی مثال سے بعض کی تسلی نہ ہو - ان کے نزدیک صورت حال یہ ہو گی کہ بیمہ کا نظام عقود جدیدہ میں سے ہے اور اس کے بارہ میں کوئی نص قطعی موجود نہیں اور نہ ہی یہ عقد کسی ایسے عقد سے مشابہت یا موافقت رکھتا ہے کہ جس سے ان دونوں پر ایک ہی حکم کے اجرا کا فیصلہ کر دیا جائے - لہذا اس کے متعلق شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے شریعت کے مقبول اصول جلب مصالح اور دفع مضار کی جانب رجوع کرنا ہو گا - جس کے مطابق ایک ایسی چیز کو جس کا نفع اس کے نقصان سے زیادہ ہے قبول کرنے کی تائید ہوتی ہے - ظاہرا بیمہ میں فائدہ ہی فائدہ ہے اور کسی کا نقصان نہیں - بہر حال اس سے تو کسی کو انکار نہ ہو گا کہ اس کے فائدے اس کے نقصان سے بدرجہا زیادہ ہیں - چنانچہ یہ عقد حلال و جائز ہونا چاہیے -

۱۳۸ - ربو ممنوع ہے کیونکہ اس میں ظلم کا قوی احتمال ہے - جوا ممنوع ہے کیونکہ اس میں فریقین کے درمیان صحیح تعاون نہیں ہوتا - اور اس سے کینہ و عداوت اور اللہ تعالیٰ کی عبادت سے غفلت پیدا ہونے کا خطرہ رہتا ہے - بیمہ سے نہ کسی فریق پر ظلم ہوتا ہے نہ اس سے کینہ و عداوت پرورش پاتے

ہیں، نہ اس سے اللہ تعالیٰ کی عبادت سے غفلت کا اندیشہ ہے۔ اس میں صحیح تعاون بھی موجود ہے۔ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے اچھا ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں۔" اور معاقل کے بارے میں آپ کی سنت کی تعمیل بھی ہوتی ہے۔ اس سے بیواؤں اور یتیموں کی دست گیری ہوتی ہے، اس سے ہم اپنے وقار کے احساس خود داری کی حفاظت اور اپنی قوم کے اخلاق کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ اس سے تجارت وصنعت کو فروغ ہوتا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ عصر حاضر میں اس کے بغیر کامیاب تجارت وصنعت ممکن ہی نہیں۔ ان سب خوبیوں کے باوجود اگر ہمارے علمائے کرام بیمہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں تو یقیناً ان کو اس ممانعت کی تائید میں قوی، قطعی، اور ناقابل تردید دلائل پیش کرنے چاہئیں جن کی قوم ابھی منتظر ہے۔

چودھواں باب

زکوٰۃ

۱۳۹۔ اوپر ہم نے دو ایسے امور سے بحث کی ہے جو شریعت کے احکام کی رائج الوقت تاویل کے مطابق ممنوع ہیں۔ اب ایک ایسے حکم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس میں عمل کی تاکید کی گئی ہے۔ جیسا آپ جانتے ہیں زکوٰۃ اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک ہے اور اس کی ادائی ہر صاحبِ نصاب مسلمان پر فرض ہے۔

۱۴۰۔ آئین پاکستان پالیسی کے اصولوں کے تحت چاہتا ہے کہ:

(ا) پاکستان کے مسلمانوں کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی زندگی کو اسلام کے بنیادی اصولوں اور نظریات کے مطابق ڈھال سکیں، اور

(ب) زکوٰۃ، اوقاف اور مساجد کی باقاعدہ اور مناسب تنظیم کی جائے۔

ہماری دانست میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اس بات کی ذمہ داری اٹھائی ہے کہ مسلمانوں کو ایسی سہولتیں مہیا کرے جن سے انھیں زکوٰۃ کے فریضہ کی ادائی میں مدد مل سکے۔ نیز یہ کہ زکوٰۃ کی وصولی اور خرچ کا مناسب انتظام کرے۔

۱۴۱۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد لکھتے ہیں "زکوٰۃ کی نوعیت عام خیرات کی سی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اپنے پورے معنوں میں ایک انکم ٹیکس ہے۔ جو اسلامی حکومت نے ہر کمانے والے فرد پر لگایا ہے۔ بشرطیکہ اس کی کمائی اس کی ضروریات زندگی سے زیادہ ہو۔ موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں میں اور اس میں صرف دو باتوں کا فرق ہے، ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے، یعنی صرف کاروبار کی گھٹتی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا، بلکہ اندوختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے اگرچہ اس سال کوئی نئی آمدنی نہ ہوئی ہو۔ نیز اس سال کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں۔ مثلاً مویشی۔ دوسری یہ کہ مقصد کے لحاظ سے یہ ایک خاص مصرف رکھتا ہے، جس کی مختلف صورتیں متعین کر دی گئی ہیں۔ اسٹیٹ کو حق نہیں کہ ان مصارف کے علاوہ کسی دوسرے مصرف میں خرچ کرے"(۱)۔ حکومت اس وقت بھی بہت سے محاصل وصول کر رہی ہے جو زکوٰۃ کے ذیل میں آتے ہیں۔ مثلاً زمین پر لگان یا معاملہ (۲)۔ دوسری طرف حکومت دفاع اور رفاہِ عامہ کے کئی ایسے کام کر رہی ہے جو مصارف زکوٰۃ میں شامل ہیں۔ چنانچہ ہماری تجویز یہ ہے کہ جو خرچ حکومت ان کاموں پر کرتی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہیں اس کے محاذ ٹیکس دہندگان کا ٹیکس زکوٰۃ میں مجرا ہونا چاہیے۔ اس کے لیے یہ درکار ہو گا کہ ٹیکس دینے والا اپنے ادا کردہ ٹیکس اور اس میں مشمولہ رقم زکوٰۃ سے حکومت کو مطلع کرے۔ یہ فیصلہ حکومت کرے گی کہ اس کا اعلان کس وقت، کس کے سامنے اور کس طریقہ سے ہو۔ ایسی اعلان کردہ رقوم کو ایک طرف جمع کر لیا جائے اور دوسری طرف ان سب مدات کے خرچ کو جمع کر لیا جائے جو مصارف زکوٰۃ ہیں۔ اگر موخر الذکر زکوٰۃ کی

لہ ترجمان القرآن حصہ دوم، ص ۱۲۴۔
لہ گزٹ پاکستان خصوصی۔ مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۵۴ء، ص ۱۴۰۵۔

رقم کے برابر یا اس سے زائد ہو تو ٹیکس دہندگان کو مزید زکوٰۃ ادا کرنے کی
ضرورت نہ ہو گی۔ لیکن اگر کم ہو مثلاً اسّی فی صد کے برابر ہو تو حکومت کو اعلان کرنا
ہوگا کہ زکوٰۃ کا ۱/۵ حصہ زکوٰۃ دینے والوں کے ذمہ رہ گیا ہے، وہ اسے خود
ادا کر دیں۔ اس طرح ایک طرف زکوٰۃ دینے والوں کو بڑی رعایت اور سہولت میسر
ہو جائے گی اور دوسری طرف حکومت مذہب اور آئین کے عائد کردہ فرض سے
سبکدوش ہو سکے گی اور ایسا کرنے میں اس پر کوئی خاص بار بھی نہیں پڑے گا۔

۱۴۲۔ لیکن حکومت کا موقف اس سے مختلف نظر آتا ہے۔ وہ موجودہ محاصل
کے کسی حصے کو زکوٰۃ تصور نہیں کرتی۔ لیکن ان محاصل کے علاوہ، اگر مسلمان اپنی
خوشی سے زکوٰۃ کو حکومت کے خزانے میں جمع کرا دیں تو وہ اس سے غریب خانے
یتیم خانے، بیوہ گھر وغیرہ قائم کرنے کو تیار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں
اسلامی شریعت کے مطابق فصل میں سے عشر (یعنی دسواں حصہ) یا خراج (جو
عام طور پر عشر سے زیادہ ہوتا تھا) ادا کرنے کے بعد مسلمان دین و دنیا دونوں
کے تقاضوں سے نجات حاصل کر لیتا تھا، اب حکومت کو معاملہ ادا کرنے کے
بعد بھی عشر اس کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ اور یاد رکھیے کہ ہمارے ہاں مغربی
پاکستان میں مالک زمین کو جو معاملہ ادا کرنا ہوتا ہے وہ اس کے حصہ فصل کی ایک
چوتھائی کے برابر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اسے اس معاملہ کی ایک چوتھائی
کے برابر ٹیکس تعلیم وغیرہ کے لیے دینا پڑتا ہے جسے اب ڈیویلپمنٹ سیس
(Development Cess) کہتے ہیں۔ یعنی اپنے حصہ فصل میں سے اکتیس فی صد
کے حساب سے حکومت کو معاملہ دینے کے بعد بھی زکوٰۃ اس کے ذمہ واجب الادا
رہ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح رعایا کو فریضہ زکوٰۃ ادا کرنے میں کسی قسم کی مدد
نہیں ملتی، اور بظاہر یہ آئین کی منشاء کے برخلاف ہے۔

۱۴۳۔ حکومت کے جس موقف کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے وہ اغلباً اس
زکوٰۃ کمیٹی کی سفارشات پر مبنی ہے جسے اس نے ۱۹۵۰ء میں قائم کیا تھا اور جس

کی رپورٹ خصوصی گزٹ پاکستان مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۵۴ء میں چھپی تھی۔ اس کمیٹی نے اپنے لیے مندرجہ ذیل لائحہ عمل تجویز کیا تھا:

"قرار پایا کہ کمیٹی کے لیے محولہ سوال کے حل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو کچھ قرآن پاک اور سنت میں بیان کیا گیا ہے وہ اس مسئلہ پر حرف آخر کی حیثیت سے قبول کیا جائے۔ کمیٹی کی رائے ہے کہ زکوٰۃ اور اس کے تعین کے لیے صحابہ کرام خصوصاً خلفائے راشدین کے طریقہ کو رہنمائی کے لیے بطور استناد قبول کیا جائے اور فقہائے اسلام کی آرار پر بھی بغرض استفادہ غور کیا جائے لیکن ان کو مختتم اور قطعی نہ سمجھا جائے بلکہ ان کو بدلتے ہوئے حالات کی روشنی میں دیکھا جائے۔"

ایک ہوئے احکام قرآن پاک اور ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان کی تعمیل ہمارے لیے لازم ہے۔ دوسرے ہوئے فقہار کے فیصلے جس میں انھوں نے ان احکام کی تعبیر فرمائی ہے۔ ان فیصلوں کو صادر کرتے وقت فقہار اپنے گردوپیش کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ ان میں موجودہ زمانے کے حالات سے ناموافقت کا امکان ہو سکتا ہے۔ اسی لیے فقہ کا یہ اصول ہے کہ تتغیر الاحکام بتغیر الازمان یعنی زمانے کے بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ مسبوق الذکر احکام میں اور فقہار نے ان کی جو تعبیر فرمائی ہے اس میں تفریق ضروری ہے اور یہ کام زکوٰۃ کمیٹی نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ لیکن ان کی رپورٹ پڑھنے سے یہ گمان ہوتا ہے کہ انھوں نے فقہائے کرام کی آرار کو بے چون وچرا مان لیا ہے اور یہ تکلیف نہیں اٹھائی کہ انھیں اپنی ہی تجویز کردہ کسوٹی پر پرکھ لیتے۔

۱۲۴۔ زکوٰۃ کے احکام، فتح مکہ کے بعد، اواخر سنہ ۸ھ یا شروع سنہ ۹ھ میں نازل ہوئے (۱)۔ یہ وہ وقت تھا جب اسلام کو ملک عرب میں ابھی ابھی

(۱) سیرۃ النبی از مولانا شبلی نعمانی۔ حصہ اول، ص ۵۱۸۔

اقتدار حاصل ہوا تھا۔ حکومت کا کوئی منظم ذریعہ آمدنی نہ تھا۔ شیدایان رسول کے ایثار و فیاضی اور غنیمت و فے پر گزارہ تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ملک و حکومت عنایت کیے تو حکومت کی مالی کفالت کے لیے ہدایت کی ضرورت پڑی چنانچہ زکوٰۃ کے احکام نازل ہوئے۔ یعنی حکومت چلانے کے لیے مسلمانوں سے ٹیکس وصول کرنے کے بنیادی اصول بتا دیے گئے۔ یہ وہ مرکز ہے جس کے اردگرد ٹیکس کی مختلف قسم کی عمارتیں وقتاً فوقتاً کھڑی کی گئیں۔ لیکن جہاں تک اس مرکز کا تعلق ہے اس کا طریقہ، اس کی مقدار، اس کے مصارف اسی طرح قائم و دائم ہیں اور رہیں گے۔ یہاں یہ عرض کر دیا جائے کہ غنیمت اور فے کے متعلق احکام پہلے ہی نازل ہو چکے تھے اور اپنے مال کو خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی ترغیب تو شروع ہی سے قرآن پاک میں موجود ہے۔ اب حکومت کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے پیش نظر مسلمانوں پر ان کے فاضل اندوختہ کے ایک معین حصہ کا حکومت کو ادا کرنا فرض کر دیا گیا تاکہ اسے اپنا کام چلانے میں رکاوٹ پیش نہ آئے۔ عرب عوام اس وقت غربت کا شکار تھے۔ اس لیے دفاع ملت کے علاوہ، اشاعت اسلام اور غریبوں کی دسترس وقت کی اہم ترین ضرورتیں تھیں۔ ان سب کی کفالت زکوٰۃ سے ہوتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ جیسا ہم آگے چل کر دکھائیں گے ایک صالح اسلامی حکومت کی سب ضرورتوں پر زکوٰۃ محیط ہے۔

۱۴۵۔ نزول احکام زکوٰۃ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً دو سال زندہ رہے، اس قلیل عرصہ میں اس وقت کی سادہ زندگی سے جب نہ کوئی مستقل فوج تھی اور نہ ایسے وزنی، فناکن اور قیمتی ہتھیار، نہ کوئی منظم رفاہی محکمہ جات تھے۔ نہ نقل و حرکت کی موجودہ سہولتیں، ایسے واقعات کا ملنا بہت مشکل ہے جو آج کل کی پیچیدہ زندگی پر چسپاں ہو سکیں۔ اس لیے آپؐ کے عمل

سے زیادہ آپؐ کے ارشادات سے ہدایت حاصل کرنا ہوگی۔ لیکن ان کی تاویل میں اختلاف کا امکان ہی نہیں بلکہ دراصل اختلاف موجود ہے۔ منجملہ دیگر اسباب کے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم آج زکوٰۃ کہتے ہیں اسے قرآن مجید میں صدقات کہا گیا ہے (سورۂ توبہ : ۶۰) اور صدقہ و زکوٰۃ کے الفاظ قرآن پاک میں کئی جگہ محض خیرات کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس لیے ان ارشادات کی تعبیر کرتے وقت اس احتیاط کی خاص ضرورت ہے کہ حتی المقدور تسلی کر لی جائے کہ ان میں جہاں کہیں لفظ صدقہ یا زکوٰۃ آیا ہے اس کا تعلق مصطلح زکوٰۃ ہی سے ہے۔

سید سلیمان صاحب ندوی لکھتے ہیں: "جس طرح عام نماز کا آغاز اسلام کے ساتھ ہوا اور مدینہ آکر رفتہ رفتہ تکمیل کو پہنچی اسی طرح زکوٰۃ یعنی مطلق مالی خیرات کی ترغیب بھی ابتدائے اسلام سے ہی شروع ہوئی لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد ہوا۔ بعض مورخوں اور محدثوں کو اس بنا پر کہ ۲ھ میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح ملتی ہے۔ اس سے پہلے کے واقعات میں جو زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے اس سے پریشانی ہوئی ہے۔ حالانکہ شروع اسلام میں زکوٰۃ کا لفظ صرف خیرات کا مترادف تھا[۱] ۔۔۔۔۔۔ مکہ معظمہ میں مسلمانوں کی پریشانی، پراگندگی، شکستہ حالی اور غربت اور مسکینی کی جو کیفیت تھی اس کی بنا پر اتنا ہی ان کے لیے بہت تھا کہ وہ کسی یتیم، مسکین اور بھوکے کو کھانا کھلا دیں۔ چنانچہ اس زمانہ میں اسی قسم کی خیرات کی تعلیم دی گئی[۲] ۔ مدینہ منورہ آکر جب مسلمانوں کو کسی قدر اطمینان ہوا اور انھوں نے اپنا کچھ کاروبار شروع کیا تو روزہ کے ساتھ ساتھ ۲ھ میں صدقۃ الفطر واجب ہوا[۳] ۔۔۔۔ لیکن بایں ہمہ تمام عرب اسلام کے جھنڈے

---

[۱] سیرۃ النبی۔ ج ۵، ص ۲۰۸۔

[۲] ایضاً ص ۲۱۱۔

[۳] ایضاً صفحہ ۲۱۲۔

کے نیچے جمع نہیں ہوا تھا ۱)۔ اور اس لیے اس کا کوئی مرتب قومی نظام بھی قائم نہیں تھا۔ رمضان ۸ھ میں مکہ کی فتح نے تمام عرب کو ایک سررشتہ میں منسلک کر دیا اب وہ وقت آیا کہ اسلام اپنا خاص نظام قائم کرے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی

خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها — یعنی اے محمد رسول اللہ، ان کے مال میں سے صدقہ (زکوٰۃ) وصول کرو کہ اس کے ذریعہ سے تم ان کو پاک و صاف کر سکو

چنانچہ اس کے بعد نئے سال یعنی محرم ۹ھ میں زکوٰۃ کے تمام احکام و قواعد مرتب ہوئے۔ اس کی وصولی کے لیے تمام عرب میں محصلوں اور عاملوں کا تقرر ہوا اور باقاعدہ ایک بیت المال کی صورت پیدا ہوئی۔"(۱)

۲۶۴۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد اور دیگر علمائے کرام نے استدلال فرمایا ہے کہ اگر زکوٰۃ کا ایک تنظیم کے ماتحت اکٹھا کرنا مقصود قرآن پاک نہ ہوتا اور ہر کسی کو اپنی اپنی جگہ اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی تو عاملین علیہا کو مصارف زکوٰۃ میں شامل کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ اور اگر اس کا تنظیم کے ماتحت ادا کرنا اختیاری ہوتا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ان مسلمانوں سے جنگ کرنے کی نوبت کیوں آتی جنھوں نے زکوٰۃ کی ادائی کے معاملہ میں خود اختیاری چاہی تھی (۲)۔ سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "حضرت ابوبکر کے عہد خلافت میں بعض قبیلوں نے یہ کہا کہ وہ زکوٰۃ بیت المال میں داخل نہ کریں گے بلکہ خود اس کو صرف کریں گے۔ تو شریعت محمدی کے تن شناس رازنے ان کی اس تجویز کو قبول نہیں کیا اور بزور ان کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے پر مجبور کیا" (۳)۔ اگر زکوٰۃ کا وصول کرنا اور

۱۔ سیرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۱۴۔

۲۔ ترجمان القرآن حصہ دوم۔ ص ۱۳۲، زکوٰۃ کا نظام شرعی۔

۳۔ سیرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۰۸۔

صحیح مصرف حکومت کی ذمہ داری ہے تو ہماری تجویز حکومت اور رعایا دونوں کو اپنا اپنا فرض ادا کرنے میں ممد ہو سکتی ہے۔ لیکن اسے بروئے کار لانے کے لیے چند باتیں کرنا ہوں گی، جن میں سب سے ضروری یہ ہے کہ علمائے کرام کے مشورہ سے حکومت ان مدات کا تعین کرے جن کا خرچ زکاۃ کا مصرف ہو سکتا ہے۔

۱۴۷۔ ہماری دانست میں دفاع اور رفاہی محکمہ جات کا اکثر خرچ زکاۃ پر ڈالا جا سکتا ہے۔ لیکن اس پر شاید یہ اعتراض کیے جائیں:

(۱) غنی کو زکاۃ نہیں مل سکتی۔ اسی طرح آل ہاشم یعنی سادات اور غیر مسلم کے لیے زکاۃ جائز نہیں سمجھی جاتی لیکن حکومت کی نوکری اور اداروں سے امیر و غریب، سید و غیر مسلم سب یکساں مستفید ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی کو اس سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) جسے زکاۃ دی جائے، مالک بنا کر دی جائے، لیکن دفاع اور رفاہی اداروں کے بیشتر خرچ میں یہ شرط پوری نہیں کی جا سکتی۔

چنانچہ اب یہ سوچنا ہے کہ ان اعتراضات کو کس طرح دفع کیا جائے۔

۱۴۸۔ قرآن مجید میں زکاۃ کے متعلق حسب ذیل آیت موجود ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمولفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم۔

(۹ : ۶۰)

صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا اور محتاجوں کا اور جو کارکن ان صدقات پر متعین ہیں اور جن کی دلجوئی کرنا منظور ہے اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں اور قرضداروں کے قرضہ میں اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافروں میں۔ یہ حکم اللہ کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ تعالیٰ بڑے علم والے اور بڑی حکمت والے ہیں۔

اس آیت میں زکاۃ کے آٹھ مصارف کا ذکر ہے، لیکن ان میں سے کسی ایک کو دوسرے

سے منسلک نہیں کیا گیا اسی لیے ہر مصرف اپنے طور پر آزادانہ زکوٰۃ میں حصہ کا حق دار ہونا چاہیے۔ لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ فقر کی شرط سب مصارف میں لازم ہے۔ "امام اعظم اور امام مالک کے نزدیک عاملین صدقہ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقر و حاجت مندی شرط ہے" (۱)۔ سمرقندی لکھتا ہے:

لا یجوز صرف الزکوٰۃ الی الاغنیاء لقوله تعالیٰ، انما الصدقات للفقراء (۲)

یعنی غنی پر زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ صدقات فقراء کے لیے ہیں۔

لیکن یہ استدلال درست نظر نہیں آتا۔ کیونکہ اگر زکوٰۃ فقیر ہی کو دی جا سکتی تھی تو آٹھ مصارف گنانے کی کیا ضرورت تھی؟ ابن حیان متوفی (۷۴۵ھ) لکھتے ہیں:

الذی یقتضیه تعداد هذه الاصناف انها لا تتداخل و اشتراط الفقر فی بعضها یقتضی التداخل، فان کان الغازی والحاج شرط اعطائهم الفقر فلا حاجة لذکره لانه مندرج فی عموم الفقراء، بل کل من کان یوصف من هذه الاوصاف جاز الصرف الیه علی ای حال کان من فقراء او غنی لانه قام به الوصف الذی اقتضی الصرف الیه (۳)

(زکوٰۃ) کے اصناف گنانا اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ ایک دوسرے میں داخل نہیں اور اگر فقر کی شرط کو بعض کے ساتھ لگا دیا جائے تو یہ دخل لازم آجاتا ہے۔ پس اگر غازی یا حاجی کو زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہوتی کہ وہ فقیر ہو تو ان (اصناف) کے ذکر کرنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ وہ فقیر کی عام (صنف) میں شامل تھے۔ لیکن (حقیقت یہ ہے کہ) جس کسی میں ان اوصاف میں سے

۱ قرآن میں نظام زکوٰۃ مصنفہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ص ۵۰۔

۲ تحفۃ الفقہاء۔ الجزء الاول، القسم الثانی ص ۶۱۲۔

۳ تفسیر بحر محیط۔ ج ۵، ص ۶۰، مطبوعہ مصر ۱۳۲۸ھ۔

ایک بھی پایا جائے اس پر (زکوٰۃ) خرچ
کرنا جائز ہے چاہے وہ فقیر ہو یا غنی کیونکہ
اس میں وہ وصف پوری طرح پایا جاتا ہے
جس کی وجہ سے اس پر صرف جائز ہے۔

اور یہی نہیں کہ یہ آٹھوں اصناف برابر کے شریک ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ بلکہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) اپنی کتاب 'کشاف' میں لکھتے ہیں کہ چونکہ آخری چار اصناف کے لیے لفظ 'فی' آیا ہے اس لیے ان کا استحقاق پہلی چار کی نسبت زیادہ ہے: انهم ارسخ فی استحقاق التصدق علیهم فیمن سبق ذکره لان 'فی' للوعاء فنبه علی انهم احقاء۔
زمخشری کی اس رائے سے ابن حیان نے بھی اتفاق کیا ہے۔

۹۴۱۔ یہ تو تھا قرآن پاک کا حکم۔ اس سے فقر کی شرط لازم نہیں آتی۔ اب لیجیے احادیث۔ ان میں پہلے حسب ذیل دو پر غور فرمایئے:

(۱) عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال: ادعهم الی الشهادة ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان هم اطاعوا لذلک فاعلمهم ان اللہ افترض علیهم خمس صلوات فی کل یوم ولیلة فان اطاعوا لذلک فاعلمهم ان اللہ افترض علیهم صدقة فی اموالهم تؤخذ من اغنیاءهم وترد علی فقرائهم۔
(بخاری ۱:۲۲)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ رضؓ کو یمن بھیجا (۹ھ) تو ان سے فرمایا: ان لوگوں کو دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اس کا رسول ہوں جب وہ یہ مان جائیں تو ان سے کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں اور جب وہ یہ بھی مان جائیں تو ان سے کہنا تمھارے مال میں زکوٰۃ فرض ہے۔ جو تمھارے امراء سے لی جائے گی اور تمھارے فقراء کو لوٹا دی جائے گی۔

(۲) عن انس بن مالک ان رجلا قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انشدک باللہ ۔ اللہ امرک ان تاخذ الصدقۃ من اغنیائنا فترد ہا علی فقرائنا۔ قال اللھم (ا لا) ص ۳ م)	ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: آپ اللہ کے واسطے سے بتائیں کہ آیا اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ ہمارے امیروں سے صدقہ وصول کریں اور واسے ہمارے غریبوں کو لوٹا دیں ۔ آپؐ نے فرمایا ہاں ۔

یہ دونوں حدیثیں زکوٰۃ کے عمومی اثر کو ظاہر کرتی ہیں یعنی بتاتی ہیں کہ امیروں پہ جو ٹیکس لگایا گیا ہے اسے غریبوں کی بہتری کے کاموں میں استعمال کیا جائے گا یہی ہر رفاہی ٹیکس کا مقصد ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ رعایا کی بہبودی کے جو کام کیے جائیں گے ان سے غریبوں کے علاوہ دوسروں کو استفادہ کرنے کی اجازت نہ ہو گی ۔ نہ ہی اس قسم کی کسی ممانعت کا ذکر ان احادیث میں آیا ہے اور نہ ہی ہمیں اسے ان میں داخل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے ورنہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح احکام سے جن کا ذکر آگے آئے گا تصادم ہو جائے گا۔

۱۵۰ - غنی اور صدقہ کے بارے میں تیرہ صحابہ کرام سے روایات موجود ہیں - ان میں سے چار میں غنی کو سوال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ مثلاً حبشیؓ کی روایت میں ہے کہ: ان المسألۃ لا تحل لغنی ولا لذی مرۃ سوی باقی نو حدیثیں حسب ذیل ہیں:

(۱) عن ابی ھریرۃؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان الصدقۃ لا تحل لغنی ولا لذی مرۃ یا قوۃ ، سوی۔

(۲) عن ابن عمروؓ ایضاً

(۳) عن طلحہؓ ایضاً

(۴) عن عبد الرحمٰنؓ ایضاً

(۵) عن ابن عمرؓ ایضاً

(۶) عن الهلالی . قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصلح الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی

(۷) عن جابرؓ : ایضاً انہا لا تصلح لغنی ولا لصحیح سوی ولا لعامل قوی

(۸) عن عبید اللہؓ : ایضاً ولا حظ فیہا لغنی ولا لقوی مکتسب

(۹) عن ابی سعید الخدریؓ : ایضاً لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ العامل علیہا او رجل اشتراہا بمالہ او غارم او غاز فی سبیل اللہ او مسکین تصدق علیہ منہا فاھدی منہا لغنی

ان احادیث میں سے پہلی آٹھ میں غنی اور تندرست کام کرنے کے قابل فقیر دونوں کو صدقہ سے محروم کیا گیا ہے۔ لیکن فقہاء عام طور پر جہاں غنی کو صدقہ سے محروم سمجھتے ہیں وہاں توانا فقیر کو مستحق گردانتے ہیں۔ وان الفقیر اذا کان قویا مکتسبا فیحل لہ اخذ الصدقۃ ولا یحل لہ السوال[1] ارشادات شارع علیہ السلام تو غنی اور تندرست فقیر میں امتیاز نہیں کرتے۔ پھر فقہاء نے ایسا کیوں کیا ہے؟ مجھے اس کی ایک ہی وجہ سوجھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان بزرگان دین نے ان احادیث میں لفظ صدقہ سے زکوٰۃ نہیں بلکہ خیرات معنی لیے ہیں۔ پس ہٹے کٹے فقیر کے لیے مانگنا منع ہے لیکن اسے زکوٰۃ میں سے حصہ مل سکتا ہے۔[2] اگر یہ خیال درست ہے تو غنی کو زکوٰۃ ملنے کے بارے میں صرف ایک ہی حدیث باقی رہ جاتی ہے یعنی وہ جو ابو سعید خدری سے منسوب ہے۔ اس کے مطابق زکوٰۃ کے محکمہ میں کام کرنے والے، مقروض اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے گو وہ غنی ہی ہو۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ص ۶۱۵۔

[2] ایضاً، ص ۶۲۰۔

علیہ وسلم کے اپنے ارشاد کے مطابق کئی صورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دینا روا ہے۔
ان صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے جس سے غنی کو خارج نہیں رکھا جاسکتا اور وہ ہے تالیفِ قلوب کا صیغہ۔ امام ابوالحسن ماوردی نے اس کی چار قسمیں بتائی ہیں:

۱۔ جن کو مسلمانوں کی اعانت پر آمادہ کرنے کے لیے دیا جائے۔
۲۔ جن کو مسلمانوں کی اذیت سے روکنے کے لیے دیا جائے۔
۳۔ جن کو اسلام کی رغبت دلانے کے لیے دیا جائے، اور
۴۔ جن کو اس لیے دیا جائے کہ ان کی قوم اور قبیلے والے اسلام کی طرف مائل ہوں (۱)۔

سوائے شق (۲) کے باقی شقوں میں اور خاص کر شق (۴) میں قبیلہ کے صاحب اقتدار لوگ ہی زیادہ کارآمد ہو سکتے ہیں۔ امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے کہ "المؤلف هو السيد المطاع في عشيرته ممن يرجى اسلامه او يخشى شره" (۲)۔ یعنی مولف سے مراد قبیلہ کا سردار ہے جس کے اسلام لانے کی خواہش کی جاتی ہے یا جس کی دشمنی سے ڈرا جاتا ہے۔ پس اگر عطا کو فقیر اور مسکین تک ہی محدود رکھنا ہے تو مقاصد متذکرہ بالا میں کامیابی مشکوک ہی نہیں بلکہ ناممکن ہوگی چنانچہ مولفۃ القلوب کے صیغہ میں بھی فقر کی شرط کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ سنن ابو داؤد میں کتاب الزکوٰۃ میں باب من يعطي الصدقة وحد الغنى کے تحت لکھا ہے کہ ایک شخص نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوٰۃ کے مال میں سے کچھ مانگا۔ آپؐ نے فرمایا "بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے معاملہ میں کسی نبی یا غیر نبی کا فیصلہ پسند نہیں فرمایا یہاں تک کہ خود ہی اس کے مصارف

---

۵۱ احکام سلطانیہ، مترجمہ مفتی انتظام اللہ صاحب شہابی ص ۲۹۱۔
۵۲ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، الجزو الاولی۔ ص ۲۶۴۔

متعین کر کے حکم صادر فرمایا۔ جس کے آٹھ اقسام بیان کیے۔ اگر تم ان اقسام میں داخل ہو تو میں تمھیں دے سکتا ہوں ورنہ نہیں"(۱)۔ اس روایت میں یہ بات قابل غور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوالی سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا تم فقیر ہو یا نہیں بلکہ یہ دریافت فرمایا کہ تم ان آٹھ مصارف میں سے کس کے تحت آتے ہو۔ یعنی ان آٹھوں کی آزادانہ حیثیت کو قبول فرمالیا۔ اگنی ڈیدس نے "منح" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایک حدیث کے مطابق ایک طالب علم کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے گو اس کے پاس چالیس سال کا خرچ موجود ہو (۲)۔ اس بحث سے ظاہر ہو جانا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے حکم کے مطابق کئی صورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ یعنی فقر کی شرط قطعی نہیں۔ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ یہ اجازت ان تین اصناف ہی تک محدود نہیں ہے جن کا ذکر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ملتا ہے۔ اس کے باوجود اگر فقر کی شرط پر اصرار کیا جائے تو صریحاً زیادتی ہوگی۔ شافعیہ تو مسکین کی بھی ایسی تعریف کرتے ہیں کہ اس پر غنی ہونے کا شبہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اصطلاحاً غنی وہ ہے جس کے پاس دو صد درہم کا اندوختہ ہو۔ وہ لکھتے ہیں:

المسکین من قدر علی مال اوکسب حلال یساوی نصف ما یکفیه فی العمر الغالب المتقدم او اکثر من النصف، فلا یمنع من الفقر والمسکنة وجود مسکن لایق به او وجود ثیاب کذلک	وہ بھی مسکین ہے جس کے پاس اتنا مال ہو یا کسب حلال ہو جو آئندہ آدھی عمر کے لیے کافی ہو یا آدھی سے بھی زیادہ کے لیے۔ اور یہ فقر و مسکنت کے برخلاف نہیں کہ حسب حیثیت رہنے کا مکان ہو اور اسی طرح کپڑے بھی ہوں چاہے وہ

۱؎ رپورٹ زکوٰۃ کمیٹی۔ گزٹ مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۸۰ء ص ۱۴۲۲

Aghnides Mohammadan Theories of Finance ۲؎ ۵۲

ولو کانت للتجمل ولکن لا یمنع من وصف المرأۃ بالفقیر والمسکنۃ وجود حلی لھا تحتاج للتزین بہ عادۃ ولکن وجود کتب العلم الذی یحتاج الیھا المرء لا یکرہ ۔[۱]

زیب و زینت والے ہوں ۔ اسی طرح یہ ایک عورت کے فقر و مسکنت کے برخلاف نہیں ہے کہ اس کے پاس زیور ہو جسے وہ عادتاً زیبائش کے لیے استعمال کرتی ہے ۔ اسی طرح علم کی کتابوں کا وجود جنھیں آدمی مطالعہ کرتا ہے مانع نہیں ہے ۔

۱۵۱ ۔ اب آل ہاشم کو لیجیے ۔ جو دہ اصحاب سے احادیث منقول ہیں جن میں ان کو زکوٰۃ لینے سے منع کیا گیا ہے ۔ یہاں ہم ایک کو نقل کرنے پر اکتفا کریں گے جو صحیحین میں ملتی ہے ۔

اخذ الحسن بن علی (رضی اللہ عنھما) تمرۃ من تمر الصدقۃ فجعلھا فی فیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کخ کخ ارم بھا اما علمت انا لا ناکل الصدقۃ

حضرت حسن بن علی (رضی اللہ عنھما) نے صدقہ کی کھجوروں میں سے ایک کھجور اٹھائی اور اپنے منہ میں ڈال لی (اس پر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کخ ۔ کخ اسے پھینک دو ۔ کیا تمھیں معلوم نہیں کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ۔

سادات کی امداد خمس سے ہوا کرتی تھی ۔ قرآن مجید فرماتا ہے ۔

واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمسکین و ابن السبیل (۸:۴۱)

اور اس بات کو جان لو کہ جو شے (کفار سے) بطور غنیمت تم کو حاصل ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کل کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے اور (ایک حصہ) مسافروں

---

[۱] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۔ الجزء الاول ص ۶۲۵ ۔
[۲] تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ص ۶۲۱ ۔

کا ہے۔

لیکن اگر کسی وجہ سے خمس سے امداد بند ہو جائے تو فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ مستحق سادات کی امداد زکوٰۃ سے کی جا سکتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

اما آل محمد الذین جعل	یعنی سادات کو جنھیں صدقہ کی جگہ خمس ملا
لھم الخمس عوضا من الصدقۃ	ہے زکوٰۃ فرض شدہ میں سے کچھ نہیں ملتا
فلا یعطون من الصدقات	نہ تھوڑا نہ بہت۔ ان کے لیے حلال نہیں
المفروضات شیئا، قل او کثر	کہ اسے لیں اور نہ دینے والے کے لیے
لا یحل لھم ان یاخذوھا ولا یجزی	جائز ہے کہ وہ جانتے ہوئے سید کو زکوٰۃ
عمن یعطیھموھا اذا عرفھم وان	دے، چاہے وہ سید محتاج یا مقروض یا
کانوا محتاجین غارمین ومن	کسی اور مانی ہوئی صنف میں سے ہو۔ لیکن
اھل السھمان وان حبس عنھم	اگر کسی وجہ سے خمس بند ہو جائے، تو ایک
الخمس ولیس منعھم حقھم فی	ایسے سید کے لیے جس کا خمس میں حق تھا،
الخمس یحل لھم ما حرم علیھم من الصدقۃ (۱)	زکوٰۃ جو حرام تھی حلال ہو جائے گی:

'مجمع' کے مطابق امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے[۲]۔ شامی میں بھی اسی قسم کی روایت موجود ہے[۳]۔ یعنی متعدد احادیث میں صریح ممانعت کے ہوتے ہوئے فقہائے کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ سید کو موجودہ زمانے میں زکوٰۃ دی جا سکتی ہے کیونکہ خمس کا ذریعہ بند ہے۔

۱۵۲۔ غیر مسلم کو زکوٰۃ سے محروم کرنے کی وجہ ان ہدایات کا آخری ٹکڑا ہے جو حضرت معاذؓ کو اس وقت دی گئی تھیں جب انھیں یمن بھیجا گیا تھا (۴) متعلقہ روایت پیرا ۱۴۹ (۱) پر دیکھی جا سکتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

۱؎ الام ج ۲ ص ۸۱

۲؎ Aghnides Mohammadan Theories of Finance

۳؎ ج ۲ ص ۱۰۲

۴؎ Charles Hamilton Hidayah, Pakistan Bun ص ۲۰۔

فبین فی قصۃ معاذ ان ھذا	یعنی معاذؓ کے قصہ سے عیاں ہو جاتا ہے
فی المسلمین خاصۃ .(۱)	کہ یہ (زکوٰۃ) مسلمانوں کے لیے خاص ہے۔

لیکن جیسا ہم اوپر عرض کر آئے ہیں اس روایت میں زکوٰۃ کے عام اثر کو ظاہر کیا گیا ہے اور اس کے ظاہری اور لفظی معنوں پر اس قدر اصرار درست نہیں۔ مولفۃ القلوب کے بارے میں مالکیہ مذہب یہ ہے:

ھم کفار یعطون منھا ترغیبا	اس سے مراد کفار ہیں جنھیں اسلام کی
فی الاسلام ولو کانوا من بنی ھاشم	ترغیب دلانے کے لیے زکوٰۃ میں سے
والتحقیق انہ اذا دعت	دیا جا سکتا ہے خواہ وہ بنی ہاشم ہی ہوں
حاجت الاسلام الی استئلاف	۔۔۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب اسلام کو
الکفار اعطوا من الزکوٰۃ و	کفار کے تالیف قلوب کی ضرورت ہو تو
الا فلا ۔۔۔ و یلحق بہ	انھیں زکوٰۃ میں سے دیا جا سکتا ہے ورنہ
الجاسوس ولو کافرا۔	نہیں ۔۔۔ اور اس سے جاسوس کو
	بھی مل سکتا ہے گو وہ کافر ہی ہو۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے:

المؤلف ھو السید المطاع	مؤلف سے مراد وہ سردار مطاع ہے
فی عشیرتہ ممن یرجی اسلامہ	اس قبیلہ کی جس کے اسلام لانے کی خواہش
ویخشی شرہ ۔ (۲)	ہو اور جس کے شر سے ڈر ہو۔

گویا امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تالیف قلوب اور جاسوسی کی خاطر زکوٰۃ کافر پر خرچ کی جا سکتی ہے۔ یعنی اصولاً کافر زکوٰۃ سے خارج نہ رہا۔ قاضی ابو یوسف

---

(۱) الام ۔ الجزء الثانی ۔ ص ۶۱۔

(۲) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۔ الجزء الاول ۔ تالیف عبدالرحمٰن الجزائری ص ۶۲۳-۶۲۴۔

لکھتے ہیں:

حدثنی عمیر بن نافع عن ابی بکر قال: مر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بباب قوم وعلیہ سائل یسأل شیخ کبیر ضریر البصر فضرب عضدہ من خلفہ وقال من ای اہل الکتاب انت فقال یہودی، قال فما الجاک الی ما اری، قال اسأل الجزیۃ والحاجۃ والسن، قال فاخذ عمر بیدہ وذہب بہ الی منزلہ فرضخ لہ بشیٔ من المنزل ثم ارسل الی خازن بیت المال وقال انظر ہذا وضرباءہ فو اللہ ما انصفناہ ان اکلنا شبیبتہ ثم نخذلہ عند الہرم انما الصدقات للفقراء والمساکین والفقراء ہم المسلمون وہذا من المساکین من اہل الکتاب ووضع عنہ الجزیۃ وعن ضربائہ۔ قال قال ابوبکر انا شہدت ذلک من عمر ورایت ذلک الشیخ۔

عمیر بن نافع نے ابی بکر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کسی کے دروازے سے گذرے اور اس پر ایک بہت بوڑھے نابینا سوالی کو دیکھا۔ آپ نے پیچھے سے اس کے بازو کو ہلایا اور پوچھا کہ تم کون سے اہل کتاب ہو؟ اس نے کہا یہودی ہوں۔ آپ نے پوچھا تمھیں مانگنے پر کس چیز نے مجبور کیا۔ اس نے کہا جزیہ ادا کرنے کے لیے اور اپنی حاجات پورا کرنے کے لیے بڑھاپے میں مانگتا پھرتا ہوں۔ ابوبکر نے کہا۔ پھر (حضرت) عمر رض نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا اور اپنے ٹھکانے پر لے گئے اور اسے کچھ چیز دی۔ پھر خزانچی کو بلایا اور کہا کہ اس کی اور اس قسم کے اور لوگوں کی خبرگیری کرو۔ خدا کی قسم ہم نے انصاف نہیں کیا۔ ہم اس کی جوانی سے فائدہ اٹھاتے رہے اور اب بڑھاپے میں وہ ذلیل ہو رہا ہے۔ (پھر آپ نے پڑھا) تحقیق زکوٰۃ ہے فقراء کے لیے اور مساکین کے لیے (اور فرمایا) فقراء مسلمان ہیں اور یہ شخص مساکین اہل کتب

میں سے ہے اور اس پر سے اور اس جیسے دوسروں پر سے جزیہ ساقط کر دیا۔ راوی نے کہا کہ ابوبکر نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے واقعہ کا خود شاہد ہوں اور میں نے اس بڑھے کو دیکھا ہے۔(۱)

اس روایت کے مطابق غیر مسلم اہل کتاب محتاج مساکین کے زمرے میں شامل ہیں۔

۱۵۳ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے کئی ایسے واقعات ملتے ہیں جن میں غیر مسلم پر عطا ہوئی ہے۔ مگر کہا جاتا ہے کہ یہ اختیاری صدقہ یا غنیمت وغیرہ میں سے ہوتی تھی۔ مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں:

ولا باس ان یتصدق علی المشرك من النافلة ولیس له من الفریضة من الصدقة حق۔(۲)

یعنی اس میں کوئی حرج نہیں کہ مشرک پر نفل صدقہ میں سے خرچ کیا جائے لیکن فرض صدقہ یعنی زکوٰۃ میں اس کا کوئی حق نہیں۔

سمرقندی مرقوم ہیں:

والشرط الاخر هو الاسلام هو الشرط فی حق وجوب الزکوٰۃ والعشر بالاجماع حتی لایجوز صرفہا الی الکفار واما صرف ماوراء الزکوٰۃ والعشر الی فقراء اهل الذمة فجائز عند ابی

یعنی (زکوٰۃ کے استحقاق کی) دیگر شرط اسلام ہے۔ اور زکوٰۃ اور عشر کے بارے میں اس شرط پر سب کا اتفاق ہے کہ کفار پر ان کا خرچ کرنا جائز نہیں۔ مگر زکوٰۃ اور عشر کے علاوہ اور مدات سے فقیر ذمی پر خرچ کرنا امام ابوحنیفہ رح اور امام محمد رح کے

---

(۱) کتاب الخراج۔ فصل من تجب علیه الجزیة، ص ۷۲۔

(۲) الام۔ الجزو الثانی۔ ص ۶۱۔

حنفیہؒ و محققین۔ (۱) نزدیک جائز ہے۔
یعنی جن فقہاء کے نزدیک کافر کی امداد زکوٰۃ سے نہیں کی جاسکتی وہ بھی مال غنیمت و صدقے سے امداد کے انھیں حق دار سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے آل ہاشم کے متعلق متعدد احادیث ملتی ہیں جن میں ان کو زکوٰۃ لینے سے منع کیا گیا ہے لیکن غیر مسلم کے بارے میں کوئی ایسا صریح حکم موجود نہیں ہے۔ دونوں کی امداد صدقے وغیرہ سے ہوتی تھی۔ مگر چونکہ یہ ذریعہ اب مفقود ہے فقہاء نے فیصلہ کیا ہے کہ سید کے لیے زکوٰۃ لینا روا ہے۔ اسی بنا پر غیر مسلم کی امداد بھی زکوٰۃ سے جائز ہونی چاہیے۔ ہماری ناقص رائے یہ ہے کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے جس طرح سید کے بارے میں ایک صریح ممانعت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اسی طرح غیر مسلم کے بارے میں اگر کوئی ممانعت موجود ہے تو اس کو بھی ساقط سمجھا جائے۔

۱۵۷۔ اب اس شرط کو لیجیے کہ زکوٰۃ جسے دی جائے مالک بنا کر دی جائے۔ اس زمانے میں شاید تملیک ذاتی ہی امداد پہنچانے کا بہترین ذریعہ تھا۔ لیکن یہ سب جانتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں بے شمار لوگ ایسے ہیں کہ اگر انھیں بے محنت کھانے اور بے تلاش پانے کو مل جائے تو وہ اسے محنت مزدوری کی زندگی پر ترجیح دیں گے۔ اس لیے اب مدد کرنے کا بہترین طریقہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ مستحق کو خیرات کی جگہ کام مہیا کیا جائے اور ان افراد قوم کو نکھٹو اور کام چور بننے سے بچایا جائے۔ آپ دیکھیں گے کہ زکوٰۃ کمیٹی نے بھی اختیاری زکوٰۃ کے خرچ کے لیے جہاں اداروں کے قیام کی تجویز کی ہے وہاں ان میں مقیم لوگوں کے لیے روزی پیدا کرنے

---

۱۵۱ تحفۃ الفقہاء، ص ۲۲۱۔

کے انتظام کی بھی سفارش فرمائی ہے (۱)۔ اس طرح امداد حاصل کرنے والے
کی خودداری کی روح اور اخلاقی غیرت کی حس کو صدمہ نہیں پہنچتا اور نہ
کام چوری اور کاہلی کی عادت پڑنے کا خطرہ رہتا ہے۔ مگر اوائل اسلام
میں تنظیم حق کی شکل آج کل سے کچھ مختلف تھی۔ تقریباً ہر کام انفرادی حیثیت
سے ہوتا تھا۔ ملک کے دفاع کا بار ہر فردِ ملت پر تھا۔ جب جہاد کا اعلان ہوتا
تھا ہر صحت مند آدمی پر حاضری لازم تھی اور اسے سواری اور سامانِ حرب
ساتھ لانا ہوتا تھا۔ لیکن اگر کسی کے پاس نہ ہوتا تو زکوٰۃ سے اس کی امداد
کر دی جاتی۔ جو صاحبِ علم ہوتا اور تدریس کی ذمہ داری اٹھانا چاہتا وہ اپنے
ارد گرد شاگردوں کا حلقہ اکٹھا کر لیتا۔ اگر وہ روزی کمانے سے بے نیاز نہ
ہوتا تو زکوٰۃ سے مناسب انتظام کر دیا جاتا۔ غرضیکہ نہ تنخواہ دار فوج تھی
نہ محکمۂ تعلیم، نہ محکمۂ رسل و رسائل، وغیرہ۔ نہ یتیم خانے نہ بیوہ گھر نہ اپاہج گھر۔
پس اگر کسی مجاہد یا مدرس یا یتیم کی امداد کرنا مقصود ہوتا تو اسے زکوٰۃ کے مال کا
مالک بنا دیا جاتا۔ مگر اس طرح کی امداد میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ کئی غیر مستحق اور
کاہل لوگ بھی امداد حاصل کر لیں گے اور بے محنت پانے والا (۱) ہم چو تر نوالہ حاضر
بن جائے گا۔ اس نقص کو بعض دور اندیش لوگوں نے شروع ہی میں بھانپ
لیا ہوتا۔ مگر چونکہ اس وقت متبادل ذرائع موجود نہ تھے اس لیے ان کا اعتراض
کارگر نہ ہوا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ حکیم بن حزام نے حضرت عمرؓ سے عرض
کیا تھا: "امیر المومنین! قریش کا پیشہ تجارت ہے۔ جب ان کے وظیفے
مقرر ہو جائیں گے تو وہ تجارت چھوڑ دیں گے۔ اس کے بعد جب ان کا وظیفہ
کسی سبب سے بند ہو جائے گا اور وہ آپ کے پاس آئیں گے۔ اس وقت

۱؎ شق ۲ و ۳ فقرہ ۱۲۲ - ص ۱۷۴۰ - پاکستان گزٹ خصوصی - مورخہ ۲۳ جولائی ۱۹۵۳ء۔

ان کی تجارت ان کے ہاتھوں سے نکل چکی ہوگی "(۱) لیکن آج کل جب کہ امداد کے اور ذرائع موجود ہیں ذاتی ملکیت پر زور دے کر اس خطرہ کو مول لینا دانشمندی نہیں ہے۔

۱۵۵۔ قرآن پاک سے تملیک ذاتی پر اصرار کے دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ (۱) یہ کہ سورۂ توبہ کی آیت انما الصدقات للفقراء میں لام کو لام تملیک دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ لام انتفاع بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ آیت خلق لکم ما فی الارض جمیعا میں ہے (۲)۔ قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم نہیں جو مذکورہ تعبیر کے مانع ہو۔ اس صورت میں بالواسطہ اعانت جائز اور مرجح ہوگی۔ ابن حیان اس کو لام اختصاص بتاتے ہیں یعنی زکوٰۃ ان آٹھ اصناف کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس صورت میں بھی تملیک ذاتی لازم نہیں آتی۔ دوم یہ کہ زکوٰۃ کے ساتھ لفظ آتوا کئی جگہ آیا ہے اور لفظ ایتا قرآن کریم میں مالک بنا دینے کے لیے استعمال ہوا ہے جیسا اس آیت میں ہے۔ اٰتوا النساء صدقاتھن یعنی دے دو عورتوں کو ان کے مہر۔ اس دلیل کے بارے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ آیا آتوا الزکوٰۃ میں لفظ زکوٰۃ مصطلحہ معنوں میں استعمال ہوا ہے یا نہیں۔ مثلاً سورۂ مزمل جس میں اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ کا حکم آیا ہے مصطلحہ زکوٰۃ کے احکام سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی۔ چنانچہ یہاں زکوٰۃ کا لفظ عام خیرات کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ اوپر پیرا ۱۴۵ میں واضح کیا جا چکا ہے۔ اور عام خیرات کے بارے میں تملیک ذاتی ضروری نہیں ہے مثلاً کنواں، تالاب، مسجد، مدرسہ یا

---

(۱) الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی مترجمہ شاہ معین الدین صاحب ندوی ص ۱۵۰ بنام اسلام اور عربی تمدن۔

(۲) سیرۃ النبی طبع دوم ج ۵، ص ۲۲۷۔

(۳) تفسیر بحر محیط۔

یتیم خانہ بنانا سب کارِ خیر ہیں لیکن ان میں تملیک ذاتی نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں ہر جگہ ایتاء سے تملیک ذاتی مقصود نہیں ہوتی۔ دوسری یہ کہ ایتاء کے یہ معنی ہمیں کسی معتبر لغت میں نہیں ملے۔ یہ لفظ عام طور پر عطاء کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱)۔ لیکن اس کی دو خصوصیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں لینے والے کا استحقاق پایا جاتا ہے، دوسرے عطا میں لینے والے کی بھی کچھ کوشش شامل ہوتی ہے۔ مگر ایتاء میں بغیر ایسی کوشش کے دیا جاتا ہے۔ تملیک ذاتی کی شرط کہیں مرقوم نہیں۔ غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ علمائے کرام نے یہ شرط اس لیے عائد کی ہے کہ: "لا یکون منافع الاملاک متصلة بین صاحب المال وبین المدفوع الیه"[۲] یعنی زکوٰۃ دینے والا خود بھی فائدہ اٹھاتا رہے۔ لیکن جہاں یہ خطرہ نہ ہو۔ وہاں اس شرط کی ضرورت نہ ہونی چاہیے۔ لیکن بدقسمتی سے اس پر عمل بے محل اصرار کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ایک غریب کا لاشہ بے گور و کفن پڑا رہے مگر زکوٰۃ سے اس کی تجہیز و تکفین نہیں کی جا سکتی کیونکہ مردہ کو زکوٰۃ کا مالک نہیں بنایا جا سکتا۔

۴۵۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ سے کئی ایسے واقعات مل جائیں گے جن میں آپؐ نے زکوٰۃ مالک بنا کر دی ہے۔ لیکن ان واقعات سے یہ استدلال کرنا کہ ذاتی ملکیت کے علاوہ اور کوئی طریقہ جائز نہیں غلط ہوگا بلکہ اگر ایک واقعہ بھی ایسا مل جائے جس میں آپؐ نے ذاتی تملیک پر زور نہیں دیا تو اس شرط کے سقوط کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ چند ایسے واقعات ملاحظہ فرمایئے:

بخاری باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی الحجر کے تحت روایت کرتے ہیں:

عن زینب امرأة عبد اللہ ...   زینب زوجہ عبد اللہ نے روایت کی۔۔

۱؎ مفردات القرآن از امام راغب اصفہانی و تاج العروس۔

۲؎ تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ص ۶۳۰۔

فمر علینا بلال فقلنا سل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایجزیء عنی ان اتصدق علی زوجی وایتام لی فی حجری وقلنا لا تخبر بنا فدخل فسألہ فقال من ہما قال زینب فقال ای الزیانب قال امرأۃ عبد اللہ قال نعم لہا اجران اجر القرابۃ واجر الصدقۃ۔

پھر ہمارے سامنے سے بلالؓ گذرے ہم نے ان سے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھو کہ میں اپنے شوہر اور ان یتیم بچوں پر جو میری پرورش میں ہیں خرچ کروں تو کیا میرا صدقہ ادا ہو جائے گا اور ہم نے کہا کہ ہمارا نام نہ لینا۔ بلالؓ اندر گئے اور آپ سے دریافت فرمایا۔ آپ نے پوچھا کون ہیں؟ بلالؓ نے عرض کیا زینب ہیں۔ آپ نے پوچھا کون زینب۔ بلالؓ نے عرض کی عبد اللہ کی بیوی۔ آپ نے فرمایا ہاں اس کے لیے دو اجر ہیں۔ ایک قرابت داری کا اور دوسرا صدقہ کا۔

اس حدیث میں جنھیں صدقہ دیا جا رہا ہے وہ یتیم نابالغ بچے ہیں اور جو دے رہی ہے وہی ان کی سرپرست ہے۔ چونکہ نابالغ کو مال زکوٰۃ کا مالک نہیں بنایا جا سکتا اس لیے زکوٰۃ دینے والی ہی اس کی مالک رہے گی اور انتقال ملکیت نہ ہوگا۔ بخاری ہی کتاب الزکوٰۃ میں لکھتے ہیں۔

عن ابن عباس یعتق من زکوٰۃ مالہ ویعطی فی الحج وقال الحسن ان اشتری اباہ من زکوٰۃ جاز ویعطی فی المجاہدین والذی لم یحج ثم تلا انما الصدقات للفقراء الآیۃ فی ایہا اعطیت اجزت وقال

ابن عباس سے منقول ہے آپ نے زکوٰۃ کے مال سے غلام آزاد کیے اور حج کے لیے عطا کی اور حسن بصریؒ نے کہا کہ اگر زکوٰۃ سے اپنے باپ کو خرید لے تو جائز ہے اور مجاہدین اور اس شخص کو بھی دیا جا سکتا ہے جس نے حج نہ کیا ہو اور پھر آیت انما الصدقات للفقراء آخر تک تلاوت کی اور کہا ان میں سے جس کو بھی دیا

النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان خالدا احتبس اذراعه فی سبیل اللہ ویذکر عن ابی الاس حملنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابل الصدقات للحج۔

جائے کافی ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالد نے اپنی زرہیں خدا کی راہ میں وقف کر دی ہیں اور ابو الاس سے منقول ہے کہ ہم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے اونٹ پر سوار کر کے حج کرنے کے لیے بھیجا۔

اس حدیث سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ فقیر و مسکین ہی کو نہیں بلکہ آٹھ اصناف میں سے جس کو بھی زکوٰۃ دی جائے جائز ہے۔ دوسری یہ کہ حکومت کے لیے ضروری نہیں کہ مال زکوٰۃ کی ملکیت فائدہ اٹھانے والے کو منتقل کر دے بلکہ اسے اپنے قبضہ میں رکھ کر حاجت مندوں کو اس سے متمتع ہونے کا موقع دینا بھی جائز ہے۔ اوپر آپ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص والی روایت ملاحظہ فرما چکے ہیں (پیرا ۱۱۱)۔ جس میں حضرت عبداللہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر مجاہدین کے لیے دو دو تین تین اونٹنیوں کے وعدے پر اونٹ خرید لیے تھے اس قرض کی ادائی بعد میں صدقہ کی اونٹنیوں سے کی گئی۔ صدقہ کی اونٹنیاں ان غازیوں کی تملیک میں نہیں دی گئیں جن کی امداد مقصود تھی۔ بلکہ قرض خواہوں کے حوالہ ہوئیں۔ اب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا عمل ملاحظہ فرمائیے امام شافعیؒ لکھتے ہیں:

ان عدی ابن حاتم اتی ابا بکر بنحو ثلاث مائة بعیر صدقة قومه فاعطاه منها ثلاثین بعیرا و امره بالجهاد مع خالد فجاهد معه بنحو من الف رجل۔

عدی بن حاتم نے حضرت ابو بکرؓ کو اپنی قوم کی طرف سے صدقہ کے تقریباً تین سو اونٹ پیش کئے۔ آپ نے ان میں سے تیس انہیں دیدیے اور کہا کہ خالد کے ساتھ مل کر جہاد کرو۔ پس تقریباً ہزار آدمیوں نے ان کے ہمراہ جہاد کیا

یہ بالواسطہ عطا کی واضح مثال ہے۔

۱۵۷- اپنی دانست میں ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تملیک ذاتی کی شرط نہ قرآن اور نہ حدیث نے عائد کی ہے بلکہ اس وقت کے حالات کے پیش نظر اور زکوٰۃ دینے والے کو اس سے فائدہ اٹھاتے رہنے سے روکنے کے لیے فقہائے کرام نے اسے نافذ کیا۔ اب اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جن میں یہ شرط مفید کی بجائے مضر صورت اختیار کر لے تو اسے ساقط کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اوائل اسلام میں بھی ملت کے دفاع، لوگوں کی تعلیم، بیماروں کے علاج، یتیموں کی خبر گیری ایسی مدات پر زکوٰۃ کا روپیہ خرچ کیا جا سکتا تھا۔ اب اگر دفاع کے معاملات میں اس قسم کی تبدیلی واقع ہو گئی ہے کہ اس کے لیے سالوں کی تربیت یافتہ فوج درکار ہے اور آلات حرب اس قدر قیمتی، وزنی اور خطرناک ہو گئے ہیں کہ انھیں افراد ملت کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا تو دفاع مصارف زکوٰۃ سے کیوں خارج ہو جائے؟ یہی سوال مدارس، شفاخانوں، یتیم خانوں وغیرہ کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچوں کی تعلیم، بیماروں کا علاج، یتیموں کی خبر گیری زکوٰۃ کے صحیح مصرف تھے تو ملی سطح پر علاج کا انتظام کرنے سے اس کا خرچ زکوٰۃ کے زمرے سے کیوں نکل جائے؟ تملیک ذاتی پر اصرار سے جہاں ایک طرف افراد قوم کو کام چور بنانے کا خدشہ ہے وہاں دوسری طرف دفاع ملک اور فلاح ملت کو بھی ٹھیس لگنے کا خطرہ ہے۔ اس لیے اس شرط کا سقوط ضروری ہے۔

۱۵۸- بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ جو زکوٰۃ کسی کو دی جائے وہ نصاب کی رقم سے کم ہو۔ لیکن زیادہ دینے کو ممنوع قرار نہیں دیا جاتا بلکہ مکروہ کہا جاتا ہے۔ گندگی کے قریب نماز پڑھی جائے تو ادا ہو جائے گی مگر مکروہ ہو گی۔ اسی طرح نصاب سے زیادہ دینا مکروہ گنا جاتا ہے۔ ایک شہر کی زکوٰۃ کو دوسرے شہر منتقل کرنا بھی پسند نہیں کرتے۔ لیکن یہ دونوں شرطیں ممانعت کی حد تک نہیں

پہنچتیں - اس لیے ہم ان پر زیادہ وقت صرف نہیں کریں گے - بظاہر یہ اس وقت کے حالات کی پیداوار تھیں - تملیک ذاتی کی صورت میں یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسی فقیر یا مسکین کو نصاب کی رقم سے زیادہ نہ دیا جائے کیونکہ اس طرح وہ مستحقین کے زمرے سے خارج ہو جائے گا - نیز اس زمانے میں زکوٰۃ جنس کی صورت میں ادا کی جاتی تھی اور رسل و رسائل کی کمی کی وجہ سے مال زکوٰۃ کا اپنے علاقہ ہی میں خرچ ہونا بہتر تھا -

۱۵۹ - پاکستان جس مرحلے سے گذر رہا ہے اس میں دفاع کو مضبوط رکھنا ہمارا اولین فرض ہے - ہمارا ملک ایسی جگہ واقع ہوا ہے کہ جب تک عالمی امن قائم نہیں ہو جاتا ، ہمارے لیے دفاع کی اہمیت بدستور باقی رہے گی - اس کا خرچ زکوٰۃ پر ڈالا جا سکتا ہے - ائمہ فقہا میں سے صرف امام شافعی اس رائے کے ہیں کہ زکوٰۃ کی رقم آٹھوں مدات میں تقسیم ہونی چاہیے - باقی حکومت کو اس بات کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ حسب ضرورت جس صنف کو چاہے ترجیح دے اور جس کو چاہے محروم کر دے - مثلاً قاضی ابو یوسف لکھتے ہیں :

حدثنا الحسن بن عمارۃ عن الحکم عن مجاهد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال لا باس ان تعطی الصدقۃ فی صنف واحد	حضرت ابن عباس (رضی اللہ عنہما) کا کہنا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ زکوٰۃ کو صرف ایک ہی صنف پر خرچ کیا جائے (کتاب الخراج، ص ۲۶)

دفاع کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں :

ویعطی الغزاۃ الحمولۃ والرحل والسلاح والنفقۃ والکسوۃ (۱)	مجاہدین کو باربرداری کا سامان، اسلحہ، خوراک اور کپڑے دیے جائیں -

ماوردی لکھتے ہیں: "ان (مجاہدین) کو اس میں سے جہاد کی ضرورت کے موافق

---

(۱) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ - باب مصرف الزکوٰۃ -

دیا جائے۔ اگر چھاؤنی ڈال کر رہنے والے ہوں تو جانے کا اور بقدر امکان وہاں کے قیام کا خرچ دیا جائے، اور اگر جہاد سے واپس آنے والے ہوں تو آمد و رفت کا خرچ دیا جائے "(۱)۔ ابن حیان اپنے استاد عبد الحکم سے روایت کرتے ہیں :

ویجعل من الصدقة فی الکراع والسلاح وما یحتاج الیه من آلات الحرب وکف العدو(۲)	سواری، ہتھیار، اور لڑائی کے سامان میں سے اور دشمن کی مدافعت کے لیے جس چیز کی حاجت ہو، ان سب کا خرچ زکوٰۃ سے دے گا

پس دفاع کا تمام تر خرچ چاہے وہ چھاؤنی یا سڑکوں کی تعمیر پر ہو یا اسلحہ، جہاز یا ٹینک کی خرید پر ہو، زکوٰۃ سے ادا کیا جا سکتا ہے۔

۱۷۰ - اب رفاہی محکموں کو لیجیے۔ مثلاً محکمہ تعلیم، محکمہ حفظان صحت، محکمہ رسل و رسائل، محکمہ خدمت عامہ وغیرہ۔ ان محکموں کا بیشتر خرچ زکوٰۃ سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ سوائے ان اداروں کے جو امرا کے لیے مخصوص ہیں مثلاً پبلک سکول۔ خاص خاص کالج، شفاخانوں میں خصوصی کمرے وغیرہ۔ اس قسم کے خرچ پر شریعت کی مروجہ تاویل کے لحاظ سے جو اعتراضات ہو سکتے ہیں ان کے جوابات دیے جا چکے ہیں۔ مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ اسلام بنی نوع انسان کی برادری اور برابری کا داعی ہے۔ اس مدعا کے حصول کے لیے دولت کی وسیع اور منصفانہ تقسیم ایک ضروری آلہ ہے۔ چنانچہ اس نے کوشش کی ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں محصور ہو کر نہ رہ جائے۔ کی لا تکون دولة بین الاغنیاء منکم (۵۹ : ۷) قرآن پاک میں جگہ جگہ خیرات کی تلقین اور

---

(۱) احکام سلطانیہ۔ مترجمہ مفتی انتظام اللہ شہابی۔ ص ۲۹۲۔

(۲) تفسیر بحر محیط۔ ج ۵، ص ۸۔

تعریف ہوئی ہے حتیٰ کہ آخرت میں ایک نیکی کے بدلے دس کا وعدہ کیا گیا ہے
عن جآء بالحسنة فله عشر امثالها۔ اس کے علاوہ اس نے چند ایسے اصول
بنائے ہیں اور ان کی تعمیل فرض کردی ہے، جن سے اس مقصد، یعنی دولت
کی وسیع تقسیم کا پانا ممکن ہوگیا ہے۔ مثلاً ورثے کو چند وارثوں میں محدود رکھنے
کی بجائے دور دور بانٹ دیا ہے۔ احتیاجی سود کو، جس کے ذریعے پیسے والے
محتاجوں کو لوٹا کرتے تھے، حرام قرار دیا ہے اور امیروں کے اندر ایک ٹیکس
زکوٰۃ، لگا دیا ہے تاکہ وہ اسے کنز نہ کریں، اور حکومت کا کام چلتا رہے۔
اس ٹیکس کے مصارف بھی قرآن مجید نے خود مقرر کر دیے ہیں تاکہ یہ سرمایہ
سلاطین اور حاکموں کے ہاتھوں میں کھلونا نہ بن جائے اور ریاست کی دوسری
آمدنیوں کی طرح یہ بھی ان کے عیش و عشرت کے پرتکلف سامانوں کی نذر
نہ ہو جائے"(۱)۔ ان مصارف میں جہاں فقیروں اور مسکینوں کا حصہ ہے وہاں
ملت کے لیے جلب مصالح اور دفع مضار کا سامان بھی موجود ہے۔ جہاں اس
کا مقصد یہ ہے کہ غریب اور امیر کے درمیان دولت کی جو وسیع خلیج حائل ہے
اسے حتی الامکان پاٹ لیا جائے وہاں اس کا منشا یہ بھی ہے کہ قوم کے
دفاع اور بچاؤ اور فلاح و بہبود کا انتظام ہو سکے۔ مولانا ابوالکلام صاحب
آزاد لکھتے ہیں: "قرآن کی اصطلاح میں وہ تمام کام جو براہ راست دین و
ملت کی حفاظت و تقویت کے لیے ہوں سبیل اللہ کے کام ہیں۔ اور چونکہ حفظ و
صیانت امت کا سب سے ضروری کام دفاع ہے، اس لیے زیادہ تر اطلاق
اسی پر ہوا۔ پس اگر دفاع درپیش ہے اور امام وقت اس کی ضرورت محسوس
کرتا ہے کہ مد زکوٰۃ سے مدد لی جائے تو اس میں خرچ کیا جائے گا ورنہ دین و
ملت کے عام مصالح میں مثلاً قرآن اور علوم دینیہ کی ترویج و اشاعت میں

---

(۱) سیرۃ النبی طبع دوم۔ ج ۵، ص ۲۳۰۔

مدارس کے اجرا اور قیام میں، دعاۃ و مبلغین کے قیام و ترسیل میں، ہدایت و ارشاد امت کے تمام مفید مسائل میں" (۱)۔ مولانا ہی فرماتے ہیں کہ: "فقہاء و مفسرین کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے (کہ اس کا اطلاق دفاع تک محدود ہے) اور بعضوں نے اس درجہ عام کر دیا ہے کہ مسجد، کنوئیں، پل اور تمام اس طرح کی تعمیرات خیریہ بھی اس میں داخل کر دیں۔

وقیل ان ھذا عام فلا یجوز قصرہ علی نوع خاص و یدخل فیہ جمیع وجوہ الخیر من تکفین الموتی وبناء الجسور والحصون وعمارۃ المساجد وغیر ذلک (۲)

یعنی یہ لفظ عام ہے اور اسے ایک خاص نوع تک محدود کر دینا جائز نہیں اور اس میں سب کار خیر داخل ہیں۔ مثلاً مردوں کی تکفین، پلوں، قلعوں، مساجد کی تعمیر اور اس قسم کے اور کام۔

فقہائے حنفیہ میں سے صاحب فتاوی ظہیریہ لکھتے ہیں:

المراد منہ طالب العلم

اس سے مراد طالب علم ہیں۔

اور صاحب بدائع کے نزدیک "وہ تمام کام جو نیکی اور خیرات کے ہوں اس میں داخل ہیں" (سید سلیمان صاحب ندوی) قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج، باب الصدقات کے حوالے سے لکھتے ہیں: "اور ابن سبیل میں مسافروں کی ذاتی مدد کے علاوہ مسافروں کی راحت رسانی کے سامان کی تیاری مثلاً راستوں کی درستی، پلوں اور مسافر خانوں کی تعمیر بھی داخل ہو سکتی ہے" (۳) اور اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ مسلمان ممالک میں جگہ جگہ سرائے، مسافر خانے، کنوئیں اور مہمان خانے کا ایک وسیع سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔ جس سے غریب مسافر فائدہ اٹھاتے تھے۔ قاضی صاحب ہی لکھتے ہیں:

۱؎ ترجمان القرآن حصہ دوم ص ۱۲۰۔

۲؎ نیل الاوطار۔

۳؎ سیرۃ النبی طبع دوم ج ۵ ص ۲۳۰۔

وسهم في اصلاح طرق المسلمين (۱)

زکوٰۃ کے مال میں سے مسلمانوں کے مختلف معاملات میں اصلاح اور استحکام کے لیے خرچ کیا جا سکتا ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں:

واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الزكوة الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله في سبيل الله عام في الكل (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ کے قول 'فی سبیل اللہ' کے الفاظ سے یہ واجب نہیں آتا کہ اسے غازیوں تک محدود رکھا جائے۔ اسی معنی میں قفال نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ بعض فقہا سب کار خیر پر زکوٰۃ سے خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں مثلاً مردوں کی تکفین اور قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فی سبیل اللہ سب کے لیے عام استعمال ہوا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

الحصر في قوله تعالى انما الصدقات اضافي بالنسبة الى ما طلبه المنافقون في صرفها في ما يشتهون على ما يشتمه سياق الآية - والسر في ذلك ان الحاجات غير محصورة وليس

اس آیت انما الصدقات میں جو حصر نظر آتا ہے وہ اضافی ہے۔ اور اس کی نسبت اس مانگ سے ہے جو منافقین کی طرف سے ہوتی تھی کہ صدقات کو ان کی مرضی کے مطابق خرچ کیا جائے۔ جیسا کہ سیاق آیت سے ظاہر ہے اور اس میں بھید یہ ہے کہ حاجات

۱؎ کتاب الخراج - ص ۹۴ - باب فی نقصان والزیادۃ والضیاع۔

۲؎ تفسیر کبیر - مطبوعہ مصر ص ۲۸۱ -

فی بیت المال فی البلاد الخاصة المسلمین غیر الزکوٰة کثیر مال فلا بد من توسعه لتکفی نوائب المدینة - (۱)

بے شمار ہیں اور خالص اسلامی شہروں کے بیت المال میں زکوٰة کے سوا کچھ زیادہ مال نہیں ہوتا ۔ پس ضروری ہے کہ زکوٰة کے مصارف میں شہری ضروریات کے پیش نظر وسعت کا پہلو لیا جائے۔

امام مالکؒ کا فتویٰ ہے :

سبیل اللہ کثیرة ... و فیہا الغزو - (۲)

سبیل اللہ کی بہت سی اصناف ہیں ... اور ان میں سے ایک جہاد ہے ۔

پس عام ملی فلاح کے سب کام زکوٰة کے مصارف میں شامل ہیں - لیکن اس سے زکوٰة کمیٹی کو اتفاق نہیں - کمیٹی کہتی ہے کہ " سلف (متقدمین) میں فی سبیل اللہ کی عام وسیع تعبیر جن حضرات نے کی ہے اس کے ساتھ فقر و احتیاج کی قید لگائی ہے جیسا بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ وہ شخص جو کسی دینی خدمت اور نیک کام میں مشغول ہو وہ مصرف زکوٰة میں داخل ہے بشرطیکہ وہ محتاج و فقیر ہو (بدائع ص ۴۵ ج ۲)" (۳) - اور اگر کوئی استثناء ہے تو وہ صرف غاز فی سبیل اللہ اور الحج والعمرة فی سبیل اللہ کے بارے میں ہے جن کے متعلق احادیث موجود ہیں ۔ لیکن ابوسعید خدری کی حدیث میں غارم یعنی مقروض کا ذکر صراحتاً موجود ہے - اس کے علاوہ ایک حدیث طالب علم کے بارے میں بھی ہے اور مولفة القلوب کے بارے میں ائمہ فقہ مان چکے ہیں کہ اس سے سرداران قبیلہ مراد ہیں جو فقیر و مسکین نہیں ہو سکتے ۔ اتنے مستثنیات کے ہوتے ہوئے فقر کے لزوم پر اصرار کہاں تک جائز ہے ؟ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ زکوٰة کا مقصد کیا ہے ؟ اگر آپ کے نزدیک

۱ے ملاحظہ ہو برہان الٰہی ، ترجمہ حجة اللہ البالغہ ، حصہ دوم ص ۱۲۵-

۲ے کتاب الاحکام لابن عربی ، ج ۲ ، ص ۳۹۶ -

۳ے گزٹ پاکستان خصوصی مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۵۸ء ص ۲۷م ا-

اس کا مقصد فقرا اور مساکین ہی کی اعانت ہے تو لازماً آپ اس قید کو سب مصارف زکوٰۃ پر عائد کریں گے۔ لیکن اگر، جیسا کہ ہم نے سمجھا ہے، یہ ایک صالح حکومت کی مالی تنظیم کا مرکزہ ہے تو اس میں ملی فلاح کے سب کام داخل ہوں گے جن میں سے ایک کام محتاج و مفلس افراد ملت کی اعانت و خبر گیری بھی ہو گا۔ پس گو ہر کارِ خیر مصرف زکوٰۃ نہیں لیکن ہر کارِ خیر جو ملی لحاظ سے مفید و مستحسن ہو اس کا صحیح مصرف ہو گا۔

۲۱۶۔ اگر آپ کو ہمارے استدلال سے اتفاق ہو تو ہماری تجویز کو اس وجہ سے رد نہ کر دیجیے کہ یہ ائمہ فقہا کے بعض فیصلوں کے برخلاف ہے۔ ان بزرگان دین نے اپنے لیے معصومیت اور اپنے فیصلوں کے لیے ابدیت کا دعویٰ کبھی نہیں کیا۔ ان کے فیصلے ان کے گرد و پیش کے حالات کے عکاس تھے اور آج ہمیں انھیں موجودہ حالات سے مطابقت دینی ہے۔ مذاہب اربعہ کے ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ سب سے آخر فوت ہوئے۔ ان کا سن وفات ۲۴۱ھ مطابق ۸۵۵ء ہے۔ یعنی گیارہ سو سال سے زیادہ کا عرصہ گذر چکا ہے۔ اس طویل مدت میں مسلمان قوم کو بڑے بڑے حوادث سے سابقہ پڑا ہے اور اس کی تنظیم میں بے شمار ایسی تبدیلیاں واقع ہو چکی ہیں جنھوں نے پہلے فیصلوں کی افادیت اور موزونیت کو مشکوک بنا دیا ہے۔ مثال کے طور پر چند واقعات کو لیجیے۔ اول ان دنوں غنیمت اور رفے حکومت کی آمدنی کا ایک بہت بڑا ذریعہ تھے۔ اب یہ مفقود ہیں۔ زکوٰۃ کے کئی مصارف غنیمت اور رفے سے پورے کیے جاتے تھے۔ مثلاً انتظام دفاع، تالیف القلوب وغیرہ۔ ان ذرائع کے سقوط کی وجہ سے اب ان اخراجات کا بار، حسب ضرورت، زکوٰۃ پر ڈالا جا سکتا ہے دوم۔ تجربہ نے بتا دیا ہے کہ مال کی بجائے کام مہیا کرنا امداد کا زیادہ موثر اور مفید طریقہ ہے۔ لوگوں کو خیرات یا وظیفے دے کر کام چوری یا سہل انگاری کا خطرہ مول لینے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ انھیں کام مہیا کر کے ان کی محنت کی

اجرت ادا کی جائے۔ سوم اس وقت جو ٹیکس لیے جاتے تھے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تجویز کردہ طریقہ سے مماثلت تھی۔ لیکن آج کل کا طریقہ بہت مختلف ہے۔ اب اندوختہ کی جگہ سالانہ آمدنی پر ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ انکم ٹیکس نے آج کل جو صورت اور وسعت حاصل کر لی ہے اس کے پیش نظر یہ بات وجہ حیرت نہ ہونی چاہیے کہ اسے ادا کرنے کے بعد لوگ زکوٰۃ کی ادائی کو بار محسوس کرتے ہیں۔ چہارم زمین کی پیداوار پر جو ٹیکس لیا جاتا تھا وہ ہمیشہ عشر زکوٰۃ کی ادائیگی میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن اب ایسا نہیں کیا جاتا اور ایسا نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مذہب صرف اتنا چاہتا ہے کہ حکومت اسی قدر رقم مصارف زکوٰۃ پر خرچ کر دے اور اس شرط کا پورا کرنا مشکل نہ ہونا چاہیے۔ پنجم اس وقت مسلمان متحدہ طور پر ایک خلیفہ کے ماتحت حکومت کرتے تھے اور غیر مسلم ان کے محکوم ہوتے تھے اور ذمی کہلاتے تھے۔ اب نہ وہ خلافت ہے نہ وہ یک جہتی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں ہیں جو کئی جگہ ایک دوسرے سے برسر پیکار رہیں۔ اکثر میں غیر مسلم عنصر معتدبہ تعداد میں موجود ہے جس کی تالیف قلوب پر ملک کی سالمیت کا انحصار ہے اور جو برابری کے سلوک کا طلب گار رہے۔ ان تغیرات پر ٹھنڈے دل سے غور فرمایئے اور پھر فیصلہ کیجیے کہ احکام زکوٰۃ کی جو تاویل آج سے کئی سو سال پہلے ہوئی ہے کیا وہ آج کل بھی کارگر ہو سکتی ہے؟ تیرہ سو سال کے طویل عرصے میں جو بے شمار تغیرات ہمارے معاشرے میں واقع ہو چکے ہیں اور جو لاتعداد آلائشیں اس میں شامل ہو چکی ہیں اس بات کی مقتضی ہیں کہ ان تاویلات پر دوبارہ غور کیا جائے۔

۱۶۳۔ جیسا مولانا ابوالکلام صاحب آزاد نے فرمایا ہے زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے۔ یہ اس لیے عائد کیا گیا ہے کہ ایک صالح حکومت اپنی اہم مالی ضروریات کو پورا کر سکے اور زندہ رہ سکے۔ اسے عبادات میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس کی ادائی میں حیلہ بہانہ نہ کریں اور اپنا فرض دینی اور

اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا ذریعہ سمجھ کر اسے برضا و رغبت ادا کرتے رہیں۔ اس کے مصارف مقرر کر دینے کا مقصد جہاں ایک طرف یہ ہے کہ ارباب اقتدار اسے فسق و فجور، نام و نمود، عیش و عشرت، ظلم و ستم جیسے غیر اسلامی کاموں پر صرف نہ کر سکیں وہاں دوسری طرف یہ بھی ہے کہ حکومت پر بعض ایسی ذمہ داریاں ڈال دی گئی ہیں جنھیں پہلی حکومتوں نے کبھی اپنایا نہ تھا۔ مثلاً فقراء و مساکین کی خبر گیری کو شاید قرآن پاک ہی نے دنیا میں سب سے پہلے آئینی حیثیت دی ہے۔ زکوٰۃ کے اجرا کی گھڑی پر نظر ڈالنے سے یہ چیز واضح ہو جاتی چاہیے کہ اس کی نوعیت ٹیکس کی ہے لیکن اس کے احکام کی مروجہ تاویل میں یہ بات بہت حد تک نظر انداز ہو گئی ہے۔ ویسے تو ہمارے بزرگانِ دین بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ اسلام میں مذہب و سیاست علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں مگر جب زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے تو اسے خالص عبادت قرار دینے پر مصر ہوتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن پاک نے حکومت کی مالی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے بھی تو کوئی انتظام کیا ہو گا۔ اگر اس پہلو کو زیر غور رکھا جائے تو زکوٰۃ کے مصارف کی صحیح تعبیر آسان ہو جائے گی۔ پھر نہ فقر و مسکنت پر اصرار ضروری ہو گا نہ تملیک ذاتی پر، اور ہر وہ کام جو براہ راست دین و ملت کی حفاظت و تقویت کے لیے ہو مصرف زکوٰۃ بن جائے گا۔

اس بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا قول ملاحظہ فرمایئے۔ زکوٰۃ کی مصلحتیں بیان کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں "نیز یہ کہ نظام شہری کا دار و مدار کچھ ایسے مال پر ہے کہ جس کے ذریعہ محافظین شہر، منتظمین، مدبرین جو شہری سیاست و تنظیم میں مشغول و مصروف ہوں ان کی معیشت و معاشرت کی کفالت کی جائے اور چونکہ یہ لوگ شہر کے لیے مفید عمل اور نافع خدمات انجام دیتے رہتے ہیں۔ اور ان مشغولیتوں اور مصروفیتوں کی وجہ سے اپنی روزی اور کفاف کے اکتساب و تحصیل کی انھیں فرصت نہیں ملتی، اس لیے ضروری

ہے کہ ان لوگوں کی معیشت اور معاشرت کا بار بھی شہر والوں پر ڈالا جائے۔ کیونکہ شہر کے اس قسم کے تقاضات و مصارف صرف چند آدمی برداشت نہیں کر سکتے اور پھر یہ کہ کچھ آدمی تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ اس قسم کے مصارف کی سرے سے قدرت و استطاعت ہی نہیں رکھتے۔ پس ضروری ہوا کہ رعایا سے مال وصول کرنے کا ایک مفید طریقہ رائج اور قائم کیا جائے اور چونکہ آسان اور مصلحت آمیز طریقہ وہی ہو سکتا ہے کہ ایک مصلحت کو دوسری مصلحت کے اندر داخل اور شامل کر دیا جائے۔ لہٰذا شریعت نے ایک مصلحت کے اندر دوسری مصلحت کو داخل کر دیا" (۱)۔

۱۶۴۔ بعض اصحاب کہتے ہیں چونکہ ہمارے ملک میں اسلامی قانون نافذ نہیں ہے اس لیے جو محاصل ہماری حکومت وصول کرتی ہے انھیں زکوٰۃ میں مجرا نہیں کیا جا سکتا۔ گو مماثلت مکمل نہیں تاہم بنو امیہ کے بارے میں علماء کے فیصلے سے ہم سبق لے سکتے ہیں۔ مولانا ابو الکلام صاحب آزاد لکھتے ہیں: "بنو امیہ کے زمانے میں جب نظام خلافت بدل گیا اور حکام ظلم و تشدد پر اتر آئے تو بعض لوگوں کو خیال ہوا کہ ایسے لوگ ہماری زکوٰۃ کے کیوں امین سمجھے جائیں؟ لیکن تمام صحابہ نے یہی فیصلہ کیا کہ زکوٰۃ انہی کو دینی چاہیے۔ یہ کسی نے نہیں کہا کہ اپنے ہاتھ سے خرچ کر ڈالو۔ حضرت عبد اللہ بن عمر (رضی اللہ عنہما) سے ایک شخص نے پوچھا اب زکوٰۃ کسے دیں؟ کہا وقت کے حاکموں کو۔ اس نے کہا (یتخذون بھا ثیابا وطیبا) وہ تو زکوٰۃ کا روپیہ اپنے کپڑوں اور عطروں پر خرچ کر ڈالتے ہیں۔ فرمایا (وان) اگرچہ ایسا کرتے ہوں دو انہی کو دو

---

(۱) برہان الٰہی از ابو العلا محمد اسماعیل گودھروی ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ حصہ دوم ص ۱۱۰۔

(۲) ترجمان القرآن۔ حصہ دوم۔ ص ۱۳۲۔

۱۶۵ - جو کچھ ہم عرض کر چکے ہیں اس کے باوجود بعض اصحاب کو ہم سے پورا اتفاق نہ ہوگا مثلاً وہ عملہ کی تنخواہ یا سید یا غیر مسلم پر خرچ کو زکوٰۃ کا صحیح مصرف ماننے پر شاید تیار نہ ہوں ان کی تسلی کے لیے عملہ کی تنخواہ کو مدات زکوٰۃ سے نکالا جا سکتا ہے اور باقی کے متعلق خرچ زکوٰۃ میں متناسب تخفیف کی جا سکتی ہے۔ مثلاً اگر ان مدات کا خرچ ۲۰ کروڑ ہے اور سادات اور غیر مسلم آبادی کا نواں حصہ ہیں تو ستائیس کروڑ میں سے تین کروڑ کم کر دیئے جائیں۔

۱۶۶ - یہ تو ظاہر ہو گیا ہوگا کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ حکومت جو رقم مصارف زکوٰۃ پر خرچ کرتی ہے اس کی حد تک محاصل کو زکوٰۃ قرار دیا جائے بشرطیکہ ٹیکس دہندہ کی یہ خواہش ہو۔ اس سے کسی حد تک زکوٰۃ کمیٹی نے بھی اتفاق کیا ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں:

"صنعت کے بارے میں اس پر اتفاق ہوا کہ مشینری پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی۔ وہ صرف خام مال پر جو کارخانوں میں موجود ہو اور مصنوعات پر جو کارخانوں کی پیداوار ہو عائد ہوگی۔ یہ اصول چھوٹے بڑے کارخانوں کے تمام انفرادی مالکوں پر عائد ہوگا۔ اگر یہ افراد دیگر محاصل ادا کر رہے ہیں تو ان کے ادا کیے ہوئے محاصل تا بحد ڈھائی فی صدی زکوٰۃ قرار دیے جائیں گے" (۱)

ہمیں معلوم نہیں کہ صنعت کے بارے میں اس اصول کو ماننے کے بعد جو خط کشیدہ الفاظ میں بیان ہوا ہے دوسرے ٹیکس دہندگان پر اس کا اطلاق کیوں نہیں کیا گیا۔ ہماری درخواست یہ ہے کہ دوسرے ٹیکس ادا کرنے والوں کو بھی اسی اصول کے ماتحت لایا جائے۔ اس بارے میں اسی کمیٹی کے ممبر شاہ مسعود احمد صاحب کی رائے قابل غور ہے، اور اس

---

(۱) پاکستان گزٹ خصوصی - مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۵۰ء - ص ۱۲۵۹۔

سے ہماری تائید بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "البتہ اگر حکومت چاہے تو کسی ٹیکس کے کسی جزو کو کسی فرد کی طرف سے زکوٰۃ میں محسوب کر سکتی ہے بشرطیکہ دینے والا بھی اسے منظور کرے"۔(۱)۔ اس شرط کو ہم نے پورا کر دیا ہے۔

۱۶۷۔ حکومت کے اخراجات کی ان مدات کی تعیین کے بعد جو مصارف زکوٰۃ بھی ہیں، باقی کام آسان رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے دو چیزیں کرنا ہوں گی:

(۱) ان مدات کے خرچ کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔

(۲) زکوٰۃ کے گوشواروں کی جزوی تنقیح (TEST AUDIT) کے بعد زکوٰۃ کی رقم کو بھی ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔ اس تنقیح میں صرف یہ دیکھنا ہوگا کہ زکوٰۃ کی رقم ٹیکس کی رقم سے زیادہ نہ ہو ورنہ اسے کم کر کے ٹیکس کے برابر کر دیا جائے گا۔ اور ٹیکس دہندہ کو مطلع کر دیا جائے گا۔ اگر اس بارے میں حکومت مناسب ہدایات شائع کر دے تو ہمیں یقین ہے کہ ایسی غلطیوں کا امکان بہت کم رہ جائے گا۔ کیونکہ اس سے ٹیکس ادا کرنے والے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ یہ دونوں کام مشکل نہ ہونا چاہئیں۔ ان میں کوئی بات ایسی نہیں جو حکومت کے حساب و کتاب اور تنقیح کے معمولات سے باہر ہو۔ گو قدرے زائد کام ہے مگر وہ بھی بہت زیادہ نہیں۔

۱۶۸۔ اپنی دانست میں ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں کوئی مذہبی، انتظامی یا فنی رکاوٹ ہماری تجویز کی راہ میں حائل نہیں ہے۔ اور اگر حکومت اس معاملہ میں اپنی آئینی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا چاہتی ہے تو آسانی سے ہو سکتی ہے۔ وما علینا الا البلاغ۔

لہ پاکستان گزٹ خصوصی۔ مورخہ ۲۳ جولائی ۱۹۵۸ء۔ ص ۸۷۴۔

۱۶۹ - زکوٰۃ کے بارے میں جو تجویز ہم نے پیش کی ہے اس سے زکوٰۃ ادا کرنے میں سہولت تو میسر ہو جائے گی مگر زکوٰۃ اندوختہ پر ٹیکس نہ رہے گی - اور اندوختہ کو باہر لانے میں جو امداد اس سے مطلوب تھی وہ حاصل نہ ہو سکے گی - لیکن آج کل بھی یہ امداد نہیں ملتی کیونکہ جیسا سب جانتے ہیں بہت کم سرمایہ دار زکوٰۃ کو صحیح مقدار میں اور صحیح تواتر کے ساتھ ادا کرتے ہیں - نیز ایک ایسے ملک میں جس میں غیر مسلم بھی بستے ہیں اور وہ سرمایہ دار بھی ہیں اکیلی زکوٰۃ کا ذکر نہیں ہو سکتی بلکہ ایسے ملک کی حکومت کو اصل دولت پر ایک ایسا ٹیکس لگانا پڑے گا جو مسلم اور غیر مسلم دونوں پر حاوی ہو تاکہ سرمایہ دار طبقہ میں سے کوئی بھی روپیہ کو کنز نہ کر سکے۔

۱۷۰ - بعض اصحاب اعتراض کرتے ہیں کہ انکم ٹیکس جو آمدنی پر عائد ہوتا ہے زکوٰۃ میں، جو اندوختہ پر لگتی ہے، مجرا نہیں ہو سکتا - اس اعتراض کو ہم دو وجوہ سے کمزور سمجھتے ہیں - اول زکوٰۃ صرف اندوختہ پر ہی نہیں لگتی بلکہ زمین کی پیداوار کی صورت میں ہر فصل کا ایک حصہ لیا جاتا ہے، یعنی آمدنی پر بھی عائد ہوتی ہے - اس لیے آمدنی کے حساب سے ٹیکس وصول کرنا ممنوع نہیں اور اس کے ذریعہ زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے - دوم ہر شخص کو اس کا اندازہ خود کرنا ہے کہ شریعت کے مطابق اس کے ذمہ کتنی زکوٰۃ نکلتی ہے اور اس میں سے جتنی وہ چاہے حکومت کے حوالے کر دے - یہ سپردگی موجودہ ٹیکسوں کے ذریعہ سے ہو یا ان کے علاوہ اس سے ادائیگی زکوٰۃ پر اثر نہیں پڑتا - کہا جاتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مسلک بھی اسی قسم کا تھا بلکہ وہ دو قدم آگے تھے - ان کے نزدیک ایسے لگان (ٹیکس) جو احکام الٰہی سے فرض نہیں کیے گئے جائز ہیں اور اگر کوئی شخص یہ لگان ادا کر دے تو اسے زکوٰۃ معاف ہو جاتی ہے (۱)۔

لہ :- دائرہ معارف اسلامیہ - جلد اول ص ۲۵۲